BIBLIOTECA APOLOGÉTICA

DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

Primera parte: DIOS Y LA NATURALEZA

VOLUMEN PRIMERO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA

publicada por B. Herder de Friburgo

— POR EL —

DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — CORTES, 581
MCMXIII

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICIÓN

No creo necesario dar razón de la forma especial en que ofrezco la presente Apología; está justificada, y en sumo grado, por la misma dirección que han tomado la ciencias desde que vió la luz pública la primera edición de esta obra. Ciertas consideraciones acerca del siglo pasado, han dado pie á la afirmación, al parecer contradictoria, de que el siglo XIX debe considerarse como animado de un espíritu de continua oposición á la religión, habiendo ocasionado, con todo, el robustecimiento de la misma. Las ciencias naturales, la historia y la crítica han tratado de conmover los fundamentos naturales y sobrenaturales de la religión, y á la idea cristiana del mundo han opuesto la del naturalismo y la de la evolución. Esta nueva filosofía ha penetrado profundamente en las masas y ha alejado á muchos de la religión. Sin embargo de esto, como es incapaz de satisfacer al espíritu pensador, cuanto menos acierta á resolver los grandes enigmas del universo, con más decisión se encamina de nuevo al campo religioso. De aquí que, si bien apareció una corriente pesimista, despertóse al mismo tiempo el deseo de hallar los medios de libertarse de esta crisis y miseria espiritual. Muchos creen, en verdad, que el instinto religioso crece vigorosamente, pero huyendo siempre de la solución teísta con profunda desconfianza. Otros tienen aversión á la forma antigua de la religión cristiana, y en particular á la de la Edad Media. La mayor parte opinan que existe una oposición irreconciliable entre ella y la cultura moderna. Pero al suscitarse dudas, se ofrecen puntos de contacto. La Apologética ha de saber lo que debe defender y estar segura de sus medios; de lo contrario, caería en un «estado deplorable.» No puede

hablar de reconciliación, cuando se alzan contra élla contradicciones hostiles sobre puntos fundamentales. Pero debe conocer los pensamientos y aspiraciones de sus adversarios, distinguir lo verdadero de lo falso en la ciencia moderna y reconocer el progreso efectivo donde quiera que se encuentre. De este modo, la Apologética moderna puede desvanecer no pocos prejuicios, ó por lo menos, suavizar muchos conflictos entre la ciencia y la fe.

Con todo eso, la Apologética católica ha progresado, en parte, en dos puntos sobre la posición ocupada por esta Apología en su primera edición: en el de la doctrina de la evolución y en el de la armonía entre la ciencia y la Sagrada Escritura. La armonía, en sentir de algunos, ha vencido; en efecto, el darwinismo, en sus ásperas formas, ha quedado maltrecho. A pesar de ello, la doctrina de la evolución se considera como un progreso científico. Por esto hemos guardado cierta consideración á estas concepciones en la nueva edición, sin renunciar á la crítica de las diferentes teorías. Al propio tiempo, esperamos haber abierto con ello al amable lector dilatados horizontes en el vasto campo de la investigación y de la lucha.

Hemos completado en lo posible las indicaciones bibliográficas. En atención al espacio y á las bibliotecas de que pueden disponer los lectores, hemos procurado limitarnos con frecuencia á las obras más corrientes y más al alcance del lector, permitiéndonos recomendar las obras apologéticas más recientes de Englert, Hasert, Michelitsch, Reinhold, Schell, Schill-Witz, Schmid, Stöckl, Stölzle, Tessen-Wesierski y Weber.

El Autor

PARTE PRIMERA

DIOS Y LA NATURALEZA

CAPÍTULO PRIMERO

Apología y Apologética

1. Necesidad de defender la religión.—2. Importancia de la religión para el bienestar temporal y eterno.—3. Diversidad de religiones.—4. Posición de la religión revelada respecto del mundo.—5. El cristianismo.—6. Exposición bíblica.—7. Tendencia apologética de la Sagrada Escritura.—8. Fe y ciencia.—9. No existe demostración formal alguna de razón para la revelación sobrenatural.—10. Apología.—11. Apologética.—12. *Demonstratio christiana, catholica.*—13. Objeto de la Apología y de la Apologética: *Praeambula fidei, motiva credibilitatis.*—14. Presuposición de la religión histórica.—15. Método natural de investigación.—16. Hechos internos y externos.—17. Adversarios antiguos y modernos.—18. Verdad y error. —19. División.

1. Necesidad de defender la religión.—El propio concepto y la esencia misma de la religión entrañan la necesidad de una justificación y de una defensa, así ante el propio espíritu del creyente como ante la ciencia moral y espiritual de la sociedad. Por muy variadas que sean las ideas religiosas y las necesidades morales, no es posible dudar que tienen algo de común, esto es, que traspasan la esfera de la experiencia sensible y del *conocimiento natural* y reconocen una *ley moral* superior á la voluntad humana. Cuanto más se obstine el hombre en imponer su propia razón como medida de las cosas y su propia voluntad como norma de su actividad, tanto más graves deben ser las razones que le muevan á subordinar su espíritu á una inteligencia superior, y á someter su voluntad á una fuerza más poderosa.

2. Importancia de la religión para el bienestar temporal y eterno.—Pero de la decisión en la cuestión religiosa, no tan sólo depende muchas veces la felicidad ó la desdicha temporal del individuo y de la sociedad, sino que, pa-

ra el creyente, entraña además la preparación de una suerte determinada en la *vida futura*. Así, por más que, respecto de muchos creyentes y de comunidades enteras religiosas de pueblos de inferior civilización, la importancia de la religión, en lo referente á la felicidad ó á la desgracia humana, sea más bien instintivamente sentida que científicamente explicada, porque la satisfacción íntima que les producen la fe y la vida religiosa suple en ellos las pruebas externas, les será tanto más fácil alcanzar una noción clara de aquélla, cuanto más adelanten el individuo y la sociedad en el conocimiento natural y en la vida moral. El insaciable afán de saber del espíritu humano, obliga á los hombres pensadores á meditar profundamente en los fundamentos de su convicción religiosa; la parte tan interesante que el corazón y la voluntad toman en la vida religiosa, impulsa al hombre creyente á buscar la armonía entre la razón y el corazón, entre la ciencia y la fe, á fin de que su obediencia se le muestre, á él y á otros, como razonable.

Pero el individuo es un miembro de la sociedad; el hombre es un ser social. La propia experiencia y la historia demuestran que la familia, el pueblo, el Estado, la especie humana se hallan hondamente influídos por la vida y las ideas religiosas. Los motivos religiosos han sido siempre los más importantes en la vida de los pueblos. En las grandes empresas de los príncipes y de las naciones, han entrado siempre por mucho los pretextos fundados en la religión y en la voluntad de los dioses. Lo que en el arte y en la poesía hechiza la vista y deleita el oído; lo que en la ciencia satisface al espíritu humano y le enriquece, tiene sus raíces en el terreno de la religión y ha recibido su fuerza del entusiasmo religioso. A su vez, con el decaimiento de la religión, desaparece también la nobleza en el arte y en la ciencia. «Todas las épocas en que impera la fe, son brillantes, elevan el ánimo y ofrecen copioso fruto á los contemporáneos y á las generaciones venideras. Por lo contrario, todas las épocas en que la incredulidad obtiene una victoria baladí, aunque por un momento haga alarde de su falso

brillo, no tarda en desvanecerse, porque á nadie le gusta ocuparse en estudios infecundos (1).»

3. Diversidad de religiones.—La historia y la etnografía muestran cada vez con mayor claridad que los sistemas religiosos se especifican de modos diversos, con frecuencia contradictorios, á tenor de las condiciones de raza, del desenvolvimiento histórico y local, y por causa de otras influencias. La ciencia comparada de las lenguas y de las religiones ha levantado parte del velo que cubría el principio de la vida religiosa de los antiguos pueblos cultos. Además, ha dado margen á la comparación de los sistemas religiosos y á la defensa de la propia fe; ha comprobado que las diferencias religiosas fueron siempre los motivos más poderosos para las luchas de los pueblos. «El tema propio, único y más profundo de la historia universal, al que se subordinan todos los demás, es el conflicto entre la incredulidad y la fe (2).»

4. Posición de la religión revelada respecto del mundo.—Si la *religión* es, según su etimología, *vínculo de unión del hombre con Dios*, y tiene por fin llevar al hombre á Dios y unirlo con Dios en lo eterno, preciso es suponer la existencia de una unión anterior y primitiva. Todas las religiones conocidas creen poder relacionar su origen con una *revelación divina*. Pero la religión, al penetrar en este mundo material y sensible, aunque sólo sea por modo subjetivo, como un reflejo de una religión más elevada para libertar al hombre de los lazos del mundo, se pone en contradicción con el mundo actual, con su soberano, con la naturaleza carnal humana, y enciende la lucha en el corazón del hombre, en la familia y en la sociedad. Mayor razón, pues, para que se muestre al espíritu natural del hombre y al mundo culpable como hija legítima del cielo. La religión sobrenatural y revelada debe presentarse armada

(1) Goethe, *Westöstlicher Divan* (Israel in der Wüste), Werke, XIV, 1868, 194.

(2) Goethe, loc. cit.; Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*, II, 1893, 498.

de pruebas tan convincentes, que se apodere espontáneamente del espíritu finito y rinda la voluntad egoísta al peso de su fuerza moral.

5. **El Cristianismo.**—Pero á la naturaleza de la religión verdaderamente sobrenatural corresponde el ser *una é infalible;* impone á todos sin excepción iguales obligaciones, y es siempre la misma en todo tiempo y lugar. Las formas podrán variar con el tiempo y las circunstancias, pero la verdad permanece inalterable. La religión sobrenatural debe ser, no solamente una religión verdadera, sino la verdadera. Ante ella aparecen todas las religiones como más ó menos falsas ó adulteradas; no contienen más verdades que las que están conformes con ella, y sólo las verdades que de ella han tomado. Cuanto más elevada es la autoridad en que se apoya la religión revelada, y más trascendental lo que exige del espíritu y de la voluntad del creyente y de todo el género humano, más convincentes y obligatorias han de ser también las razones por las cuales haga valer su derecho. Tal es el Cristianismo, la última y completa revelación de Dios, la cual, como nueva institución divina, ha entrado de lleno en el desenvolvimiento de la historia del mundo. La primitiva revelación, cuyos fragmentos se hallan esparcidos en las religiones paganas, y las revelaciones del Antiguo Testamento, son sencillamente los heraldos de esta Revelación absoluta.

6. **Exposición bíblica.**—Lo que la consideración teórica señala como necesario, se ve confirmado por la historia como un hecho. Podría demostrarse fácilmente, con la historia de las religiones en la mano, que los fundadores de éstas y los fieles han acudido siempre á la inspiración divina y al testimonio milagroso; pero bastará traer á colación aquí la conocida historia de la Revelación. Cuando Dios se apareció á Moisés, escogió, como forma, una llama en medio del zarzal. Vió Moisés que el zarzal ardía y no se quemaba (*Exodo,* III, 2). Con esta señal, mostróse dispuesto Moisés á reconocer como tal la Revelación, y quedó convencido de la verdad de la misma. Pero ¿cómo podía esperar que le cre-

yera el pueblo? «No me creerán—contestó al Señor,—y no oirán mi voz, sino que dirán: No es verdad, no se te ha aparecido el Señor» (*Exodo*, IV, 1). Y el Señor dió á Moisés un triple signo: la transformación de la vara en serpiente, la mano leprosa y la metamorfosis del agua en sangre, «para que crean que el Señor aparecido á ti, es el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Este mismo procedimiento se repite en los Profetas de la Antigua Alianza, quienes quedaron, no sólo convencidos de la presencia de Dios y de la verdad de la revelación, sino en disposición de explicar su misión al pueblo.

En la Nueva Alianza, el mismo Jesús, hijo de Dios en forma de hombre, es Dios que se revela á sí mismo. En tanto que antiguamente hablaba Dios á los hombres de varios modos por medio de los Profetas, nos habló en la plenitud de los tiempos por conducto de su propio Hijo (*Heb.* I, 1). Pero tampoco Jesús carece de testimonios. Todo el Antiguo Testamento le señala como el Mesías prometido; su concepción, su nacimiento, fueron acompañados de milagros, y por el bautismo en el Jordán, quedó consagrada solemnemente su misión mesiánica. Tampoco dejó Jesús de manifestar, con sus palabras y sus obras, que era el Mesías tanto tiempo prometido por el Padre, esto es, el Hijo de Dios. Presentóse ante el mundo como quien posee gran poder, y no dejó de demostrarlo mediante sus milagros. Si los judíos no quisieron creer en sus palabras, hubieron de rendirse á la evidencia de los hechos. Se defiende á sí mismo y defiende á sus discípulos contra la duda y las objeciones (*Mat.*, IX, 1 y sigs.; XI, 2 y sigs.; XII, 25 y sigs., *Juan*, V, 14 y sigs.). También dotó Jesús á sus discípulos de la fuerza de lo alto, para que, en su predicación, pudieran demostrar al asombrado mundo de los gentiles que sus enseñanzas contenían la verdad dimanada del cielo, ante la cual debían retroceder las sombras y las tinieblas. Esparciéronse, pues, los discípulos por todas partes, y predicaron en ellas la verdad revelada, en tanto que el Señor les prestaba su concurso y

confirmaba sus palabras con manifestaciones milagrosas (*Marc.*, XVI, 20). Para vencer la incredulidad de los judíos y de los paganos, sacaron sus pruebas de la historia y de la razón. (*Hechos*, II, 14 y sigs.; III, 12 y sigs.; IV, 8 y sigs.; XIII, 16 y sigs.; XVII, 22 y sigs.).

7. **Tendencia apologética de la Sagrada Escritura.** —Si los órganos de la Revelación sobrenatural necesitaron una prueba especial para atestiguar la verdad de su misión divina y de su doctrina, á fin de poder oponerse al mundo enemigo con autoridad y éxito, mucho más la necesita la religión revelada, y tanto más cuanto más diste de su origen. Así, vemos que en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento predomina igualmente el elemento apologético. Es un hecho conocido, y universalmente admitido, que las Sagradas Escrituras subordinan las cosas y las ciencias profanas á los fines religiosos. No menos conocido, aunque no tan generalmente admitido, es el otro hecho de que este fin religioso tiene, por lo regular, estricta conexión con los intereses apologéticos. Aun el primer capítulo del Génesis, no se entiende rectamente sino como antítesis del politeísmo y de la deificación de la naturaleza. El rasgo fundamental de todo el Antiguo Testamento, la fe en el único verdadero Dios, recuerda en todas partes los falsos dioses de los paganos. «No adores á ningún Dios extraño; no tengas otros dioses ante mi cara:» así resonaba la voz de Dios, y la historia de Israel se halla esencialmente trazada conforme á la conducta del pueblo con respecto á este mandamiento; su felicidad y su desgracia dependían de su confianza en Dios. El Antiguo Testamento es, pues, una apología grandiosa de la Revelación divina frente á la idolatría pagana.

En el Nuevo Testamento predomina esta misma tendencia apologética. San Pablo, en la mayor parte de sus epístolas, vese precisado á defender su persona, su misión, su Evangelio y la verdad del Cristianismo contra los ataques de los judíos, de los judaizantes y de los gentiles. Habiendo experimentado suficientemente en su propia persona

la necesidad, en que se ve colocado el fiel, de darse cuenta á sí mismo y á los demás del argumento y de la razón de su fe, exige al presbítero que se mantenga «adicto á las verdades de la fe, según se le han enseñado á él, á fin de que sea capaz de instruir en la sana doctrina y redargüir á los que contradijeren.» (*Tit.* I, 9) [1]. San Pedro se refiere á la resurrección del Señor (*Hechos*, II, 24; X, 40); y no sólo trataba de consolar á los fieles que sufrían recordándoles la esperanza en las promesas de Cristo, sino que indicaba también que debían estar siempre aparejados á responder á todo el que les pidiere razón de su esperanza en Jesucristo (I *Ped.*, III, 15). El prólogo del Evangelio de San Lucas y el final del de San Juan descubren el fin apologético, aunque, por lo demás, sería difícil reconocerlo en los Evangelios.

8. **Fe y ciencia.**—Pero la religión ¿no requiere la fe? ¿Puede la Revelación sobrenatural ser en realidad reconocida como verdadera por el entendimiento natural? Porque, en efecto, parece que la defensa que, por una parte, se considera como necesaria, debe reconocerse, por otra, como imposible ó ilusoria. Por eso, en ningún tiempo han faltado voces que han rechazado como inútiles, en el campo de la fe, las pruebas metafísicas y externas [2]. Pascal observa que no quería demostrar con razones naturales la existencia de Dios, ni la Trinidad, ni la inmortalidad del alma, ni ninguna otra verdad de la misma especie; no tan sólo porque no se creía con suficiente inteligencia para encontrar en la naturaleza algo capaz de convencer á los ateos, sino también porque estos conocimientos sin Jesucristo serían inútiles é infecundos. Aunque un hombre estuviera convencido de que las proporciones numéricas son verdades eternas é inmateriales, dependientes de la verdad primordial, en la que subsisten, de poco le valdría todo ello

(1) V. *Col.*, IV, 6; *Crisóst.*, *De sac.* IV, 8; León XIII, *Aeterni Patris*, 4 de Agosto de 1879; *Berthier*, *L' étude de la Somme théol. de St. Thomas* 1893, 17.

(2) V. Gregorio IX, en la Universidad de París, 1288, en el libro de Denzinger, *Enchiridion*, n.º 379.

para su salvación (1). Por semejante manera, toda la teología protestante, siguiendo el principio de Melanchthon, *De Deo sentiendum sicut se patefecit*, especialmente desde Kant y Schleiermacher, se muestra no poco escéptica contra las pruebas metafísicas. Al mismo resultado llegan, desde opuestas direcciones, los positivistas y los naturalistas.

9. **No existe demostración formal alguna de razón para la Revelación sobrenatural.**—Esta objeción no afecta, sin embargo, á la verdadera y sana Apologética, porque está plenamente convencida de que el supremo ente metafísico y el Dios de la religión producen en nuestro corazón muy diferente efecto, y sabe que la Metafísica en ningún caso puede alcanzar el concepto religioso de Dios, ni siquiera en su aspecto más universal. Pero cuanto más reconozca en estas cosas el derecho del corazón humano, que tiene sus propios motivos, menos renunciará á echar mano de las pruebas metafísicas. La fe viva requiere una preparación y una intervención racional. Prohibir que se medite sobre el contenido de la fe, así al individuo como á la colectividad, es siempre signo de flaqueza y desconfianza. Podrá ser suficiente la fe al hombre vulgar para satisfacer su ansia de verdad; pero el hombre instruído debe saber dar razón de su fe (2). La insuficiencia de las pruebas no puede disuadir de ello á la Apologética, porque es condición innata de todo conocimiento (3) humano, si bien

(1) Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 1758, préface et 20, 1, 2; *Ann. de philos. chrét.*, II, 1897, 503; *Stimmem aus Maria-Laach* I, 1896, 506 y sigs.; Gratry, *Ueber die Erkenntnis Gottes*, traducido por Pfahler, I, 1858, 307. Sobre ideas semejantes en Jehuda ha Levi, 1140, y los victorinos. V. Kaufmann, *Gesch. der deutschen Universitäten*, I, 1888, 52. Contra los temores de los teólogos protestantes sobre la demostración de la existencia de Dios, véase Ulrici, *Goth und die Natür*[3], 1875, 1; E. König, *Alttestamenth. Kritik und Christenglaube; Neue Jahrbb. f. deutsche Theol.*, 1893, 361 y sigs.; Frank, *Gesch. und Kritik der neuren Theologie*[2], 1895, 272 y sigs., 307; Wobbermin, *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, 1901, 120.

(2) Cicerón, *De nat. deor.*, III, 2, 6; Pseudo-Justino, *De res.*, c. I; Kuhn, *Einleitung in die Kathol. Dogmatik.*[2], 1859, 245.

(3) Santo Tomás, *Contra Gentes*, I, 4; Goethe, *Gespräche mit Eckermann*[2], 1837, I, 347; II, 148; Mach, *Die Notwendigkeit der Offenbarung*, 1883, 300.

dicha insuficiencia puede hallarse por modo más notorio en la ciencia religiosa que en cualquier otra verdad. Sin embargo, aun al conocimiento progresivo de Dios, basado en la Revelación, son aplicables las palabras de San Agustín: «Más verdadero es Dios en nuestro entendimiento que en nuestra palabra, y más verdadero en sí que en nuestro entendimiento [1].» Aunque algunos escolásticos, con Santo Tomás, tuvieron en gran estima la fuerza de las pruebas, no por ello consideraron la fe como superflua. La vida religiosa depende esencialmente de la *voluntad*, la cual se ejercita en el acto de fe [2]. Por eso opinaron Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura, con otros muchos, y en el día de hoy, casi todos los teólogos, excepto los tomistas, que un conocimiento natural puede convertirse en materia de fe. La *fe* y la *ciencia* pueden existir juntas en el conocimiento religioso con respecto al mismo sujeto y al mismo objeto, no sólo porque á la fe sobreviene un motivo extrínseco, sino también porque la naturaleza de las cosas conocidas mediante la verdad sobrenatural deja siempre tras de sí un fondo misterioso, un resto inconmensurable de asuntos por investigar. Tratándose de cosas puramente naturales puede uno no tener fe en lo que sabe, si bien es verdad que son los menos los que poseen un conocimiento indudable, seguro, de la esencia de las cosas. Los filósofos antiguos y los modernos requieren una especie de fe para todo conocimiento. «Todo lo que sabemos, se dice quizás con razón, lo creemos; pero no sabemos todo lo que creemos», dijo San Agustín, refiriéndose á la idea que tenemos de Dios [3]. La fe substituye, en las verdades metafísicas, la evidencia del

---

(1) *De trin.*, VII, IV, 7; Hugo de San Víctor, *De Sacram*, I, X, 2; Santo Tomás, *Suma Theol.*, 2, 2, c. I, a. 458.

(2) V. Sínodo de Orange del año de 529, can. 5; Sheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik.*, I, 1873, 287 y sigs., 304 y sig., 330 y sig., 341; Weiss, *Apologie des Christentums*, III, 3, 1897, 272 y sig.

(3) *Soliloq.*, I, III, 8; Janet, *La philosophie de Lammennais: Revue des Deux Mondes*, I, 1889, 557; Ulrici, loc. cit., 9 y sigs., *Glauben und Wissen, Spekulation und exakte Wissenchaft*, 1858; Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 322.

testimonio de los sentidos (1). En el campo de lo sobrenatural ocurre esto en mayor grado, porque lo que de él se conoce es solamente una sombra, un bosquejo de la verdad completa; pero la fe, que no es idéntica á la evidencia de la razón, ofrece, en la autoridad divina, la materia, comprensible generalmente para el espíritu humano, y toda la fuerza de la convicción. El estudio de Dios pertenece á los dos campos, á la ciencia y á la fe; y puesto que ambas actividades se complementan, no hay que temer que lo exclusivamente propio de la religión «se deshaga en informe papilla» (Strauss), ó que «el lobo ciencia se engulla á la oveja religión» (Schopenhauer).

Sólo podría existir oposición entre las *pretensiones de la Apologética* y las *exigencias de la fe*, si por parte de la razón se exigiera una demostración formal de la verdad sobrenatural, y si se hiciera depender la fe del hecho de la revelación sobrenatural, y su importancia para la salvación, del resultado de la demostración. Pero la defensa presupone ya la existencia del objeto que ha de defenderse, y únicamente tiene la doble misión de rechazar las objeciones que contra él se aduzcan y demostrarlo como lo único conveniente á la naturaleza del espíritu y del corazón humano. Esto es cuanto ha de estar dispuesta á realizar. Si el estudio filosófico de Dios y del mundo conduce necesariamente á la religión, la Apologética no puede salirse de él. Si la razón, para el conocimiento de la verdad suprema, necesita de una revelación, debe ser capaz de entender la verdad revelada, y esto por modo tal que reconozca en ella el término satisfactorio de su actividad y de sus necesidades (2). La revelación, pues, no

(1) Denzinguer, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II, 1856, 25 y sigs., 522 y sigs., 529 y sigs.; Kuhn, loc. cit., 718; Schäzler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens*, 1867, 545, 570; Schmid, *Wissenchaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiges Zeit*, 1862, 71; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, I², 1881, 555 y sigs., 624 y sigs.; III, 22 y sig.; Nienhaus, *De actu fidei divinae*, 1891, 11; León XIII, *Sapientiæ*, 10 de Enero de 1894.

(2) Lotze, *Mikrokosmus*, III⁴, 1884, 550.

quiere ni substituir los conocimientos racionales ni rechazarlos; por lo contrario, los presupone y utiliza.

El Cristianismo, según la mayor parte de los apologistas [1], es la *suprema filosofía* de la vida, porque no sólo contiene un fondo racional, sino que da solución satisfactoria, y generalmente comprensible, á cuestiones que en todo tiempo excitan profundamente el espíritu humano y conmueven por modo poderoso el corazón. Pero justamente se ha convertido en filosofía por haber resuelto infaliblemente, basándose en la Revelación, los problemas fundamentales que la filosofía natural sólo puede presentir y proponer [2]. Como filosofía de la vida, está en el propio terreno de la razón natural; como única filosofía infalible, se apoya en las bases firmes de la palabra divina. El supremo principio de la certeza, el fundamento inconmovible de la virtud y de la bienaventuranza, sólo puede ser la Verdad eterna, la perfecta Santidad.

Cuando el Apóstol escribe á los corintios que «el Señor le había mandado á predicar, no en sabiduría de palabras, para que no sea hecha vana la cruz de Cristo, sino á Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (I *Cor.*, I, 17, 23), expresa, en forma quizás un tanto áspera, la antítesis entre el Evangelio, la fe de los judíos y la sabiduría de los paganos. Sin embargo, da con ello exacta expresión al pensamiento fundamental de que el Evangelio fué anunciado á los pobres y que el reino de Dios no es de este mundo. No combatió la verdadera sabiduría, sino aquella sabiduría que envanece, que hace á la criatura orgullosa y la aleja del Creador. Partiendo del principio de que el Evangelio es la fuerza de Dios para todo el que cree, no dejó el Apóstol de mostrar que el Cristianismo, con su doctrina sobrenatural y con su gracia,

(1) Faulhaber, *Die griechischen Apologeten der Klassischen Vorzeit:* 1 Eusebius, 1896, 61 y sigs.; Filón, Josefo; Tert., *Apol.*, 46; Oríg., *Contra Celso*, I. Desde Filón fueron llamados filósofos especialmente los monjes.

(2) San Agustín, *Contra Jul.*, XIV, 72; Denzinger, loc. cit., I, 50; Möhler, *Ges. Schriften*, I, 1839, 143; Harnack, *Dogmengeschichte*, I², 1888, 414 y sig; Balfour, *Grundlagen des Glaubens*, 1896, 665 y sig.

es el único autorizado para resolver satisfactoriamente las cuestiones primordiales y más interesantes de la vida humana. Pone de manifiesto la nulidad del paganismo y la necedad de las esperanzas de los judíos, y de tal modo demuestra, empírica y filosóficamente, la necesidad de la redención y de la gracia, que á la vez convence y conmueve. A pesar de su creencia solidísima y de su completa convicción de que ha de buscarse la salvación en la fe en Jesús, no desconoce en manera alguna lo que necesariamente se presupone en el espíritu y en el corazón del hombre. Enseña la sabiduría entre los justos, y reclama una obediencia racional [1]. De la misma manera, utiliza los hechos de la vida de Jesús para probar la verdad de las promesas de Cristo.

Cabe, pues, afirmar, con los Santos Padres que combatieron la gnosis, que el Cristianismo, por su propia naturaleza, puede aceptarse sin pruebas racionales [2], sólo por la fe; pero, según estos mismos Padres, ha de estar uno en disposición de poder y querer dar cuenta de su fe. «Sí—observa San Agustín;—verdad es que, á veces, respecto de ciertas grandes cosas que todavía no pueden ser entendidas, la fe se anticipa á la razón; pero también es cierto que la razón, que esto aconseja, por insignificante que sea, se anticipa á la fe». «Bueno es que apoyemos también con razones lo que creemos» (I *Ped.*, III, 15; *Col.*, IV, 6). Revelación y razón, fe y ciencia, es decir, las cuestiones fundamentales de la Apologética, no se excluyen una á otra, sino que se compenetran, porque, aun cuando por modo diferente, ambas proceden del mismo origen y tienden al mismo fin. Así, Dios, para que asintiésemos racionalmente á la fe, quiso que, al auxilio interno del Espíritu Santo, se unieran pruebas exteriores de la Revelación,

(1) I *Cor.*, II, 6-10; *Rom.*, XII, 1; Crisóst., *De Sac.*, IV, VI, 7; *In ep. ad Hebr.*, 1.

(2) San Agustín, *Ep.* 120, 3 y sig.; *De nupt. et conc.*, I, II, 2; Hil., *De trin.*, I, 1; III, 1; Möhler, *Patrologie*, 1840, 465; Denzinger, loc. cit., II, 471 y sig., 480 y sigs.; Schäzler, loc. cit., 503 y sigs.; *Zeitschrift für Kathol. Theologie*, 1886, 36 y sigs.

á saber: hechos divinos y especialmente milagros y profecías, que prueban evidentemente la omnipotencia de Dios y su sabiduría infinita, y son, al propio tiempo, señales muy especiales de la Revelación divina ajustadas al sentir común [1]. La Revelación de Dios en la Creación y en la Redención, es bastante clara para subyugar el entendimiento de los que buscan á Dios; pero es también bastante obscura para dar lugar á la duda en aquellos que no tienen buena voluntad. En efecto, «algo hay revestido de tanta magnificencia en la religión, que los que no quieren darse el trabajo de conocerla de cerca, son excluídos de ella con justicia [2]».

10. Apología.—La defensa de la fe se demonina *Apología*, la cual significa, en primer término, defensa contra acusaciones y censuras (I *Cor.*, IX, 3; *Hechos*, XXII, 1; XXV, 16; II *Tim.*, IV, 16; véase la Apología de Sócrates, la Apología de Atanasio y el Apologético de Gregorio Nacianceno sobre la huída); en segundo lugar, la razón que da uno de sus propios pensamientos y obras (I *Ped.*, III, 15), y, finalmente, la demostración formal ó efectiva de las verdades de la fe y de la vida (*Filip.*, I, 7, 16) [3]. La enseñanza, los escritos, la vida y muerte de los Apóstoles fueron una apología del Cristianismo. La Apología puede referirse á particulares verdades y disposiciones de la fe ó al Cristianismo en conjunto. San Pablo demostró (I *Cor.*, XV) la resurrección de los muertos por la resurrección de Jesús, la importancia del bautismo por la muerte y resurrección de Jesús, y la evidencia del credo cristiano por la obra de Cristo. Los Apóstoles, para probar el carácter mesiánico y divino de Jesús, adujeron frecuentemente pruebas tomadas de las profecías del Antiguo Testamento, según se echa de ver en los Hechos de los Apóstoles

Los antiguos apologistas escribieron apologías para defender al Cristianismo de las diferentes acusaciones que

(1) San Marcos, XVI, 20; II San Pedro, I, 19; *Vatic.*, III, 3.

(2) Pascal, loc. cit., II, 17, 18; San Agustín, *De util. cred.*, I, 7; Denzinger, loc. cit., II, 144.

(3) Clem., *Recogn.*, II, 69; Eus., *Praep. ev.*, I, III, 6; V, 2; Denzinger, loc. cit., II, 320 y sig.

le dirigían los judíos y los gentiles. Tales apologías, más ó menos sencillas, más ó menos profundas, más ó menos extensas, según las necesidades, se referían ora á los preámbulos de la fe, ora á la fe misma; pero se amoldaban siempre al caso que las motivaba, por lo cual revestían el carácter de polémicas. Formalmente no se distinguen de los tratados científicos sobre la fe más que por su disposición práctica y por su lenguaje popular. Pero si una Apología trata sistemáticamente las principales cuestiones del Cristianismo, nos hallamos en presencia de una Apología del Cristianismo.

11. Apologética.—Si prescindimos de particularidades y atendemos sólo al conjunto, al todo, la Apología se convierte en Apologética (ἀπολογητικὴ ἐπιστήμη, de ἀπολογεῖσθαι, defender). Esta disciplina teológica, desarrollada sólo recientemente, debe describir los rasgos fundamentales y exponer los métodos más aptos para la defensa del Cristianismo. Pero al igual que la Dogmática, la Ética, la Estética y la Noética, no se limita á la enseñanza del método, sino que tiene á la vista un objeto positivo, y es por sí misma una defensa completa y universal. La Apologética es la ciencia de la Apología, como la Dogmática es la ciencia del dogma, el principal baluarte científico de la verdad divina y la norma segura de la vida del hombre en todos los tiempos y en todos los pueblos.

A causa de su íntima conexión con la doctrina de la fe, se llama también ciencia fundamental de la Teología ó *Teología fundamental* (ciencia de los principios) (1), é inexactamente, Dogmática general. Teología fundamental es la Apologética en cuanto examina el fundamento de la fe común á toda la Dogmática; Dogmática general puede serlo solamente en cuanto escudriña los caracteres generales de toda la verdad cristiana. No tiene el deber de demostrar doctrinas parciales, sino únicamente el origen y carácter fundamental de la completa manifestación del Cristianismo y el derecho que tiene á existir solo. Por medio de esta cien-

(1) *Vatic.*, III, cap. IV: *Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret.*

cia, reciben todas las demás pruebas la base necesaria, su eficacia general, y las restantes disciplinas teológicas, su fundamento común. En su concepto se contiene el intento de una demostración propia del Cristianismo como verdad divina, pero no es bastante por sí sola.

12. «Demonstratio christiana, catholica.»—Si la Apologética se pone al servicio de una Iglesia ó confesión, acepta el deber de demostrar que la doctrina y la vida de dicha Iglesia es la correspondiente á la Revelación. Por consiguiente, la Apologética católica es aquella disciplina científica á la cual incumbe demostrar que la Iglesia católica ha de venerarse como la única verdadera, es decir, como la Iglesia fundada por Cristo y dirigida y vivificada por su espíritu, en la cual se conserva, en toda su pureza y sin contaminación alguna, la verdad anunciada por Cristo y los Apóstoles. La común *demonstratio christiana (evangelica)* se pone de este modo al lado de la especial *demonstratio catholica* (1). De igual manera, toda confesión que confía en su fe, hará seguir al examen de la idea general del Cristianismo, una defensa especial de su modo de concebirlo; y si muchos apologistas protestantes se declaran en contra de esto, es justamente á causa de razones formales, puesto que creen que esto corresponde á la polémica evangélica (2).

Esto no excluye que la exposición positiva de la religión cristiana y de los fundamentos internos de la misma, vinculada en los principios de la razón y de la fe, sean la mejor defensa. Es indudable que la polémica y la controversia abaten el ánimo, y que en las épocas en que nacie-

---

(1) Stattler, B. Mayer y otros, Schmid, loc. cit., 249; *Wissenschaft und Autorität*, 1868, 13 y sigs., 54; *Untersuchungen über den letzten Gewisheitsgrund des Offenbarungsglaubens*, 1879, 42; *Avologetik*, 1900, 98. Drey, *Apologetik* I, 1844, 16; Kleutgen *Theologie der Vorzeit*, III, 1860, 352 y siguientes, 393 y sigs. Schleiermacher, *Zur Theologie*, I, obra I, 1843, 29, 25; Kuhn, *Einleitung in die Kathol. Dogmatik*, 1846, 64; por lo contrario, 2.ª edición, 1859, 204 para la *Dogmática general*.

(2) Introdujo dicho nombre Pichler, *Examen polemicum super augustana confessione*, Agus. Vindel., 1708, *Iter polemicum ad Eclesiae catholicae veritatem*, ib., 1708; *Cursus theologiae polemicae universae*, ib., 1713.

ron los cismas, fueron más necesarias que hoy en día, por cuanto existe actualmente cierta relación determinada y estable entre las confesiones. Este «comunismo de dentro afuera», que pone en primer término lo cierto que tienen de común frente á lo que las divide y separa, es recomendable ciertamente; pero, por desgracia, la novísima experiencia nos enseña que no puede mantenerse este optimismo ante la ruda realidad. La Teología cristiana nació como Apologética y nunca dejará de ser tal. Las confesiones han de justificarse histórica y bíblicamente.

13. Objeto de la Apología y de la Apologética: «Praeambula fidei, motiva credibilitatis.»—De este modo queda ya definido *el objeto* de la Apología y el de la Apologética, pero podemos además descomponerlo, con mayor minuciosidad, en dos partes: la una prepara el terreno á la Revelación en el espíritu humano; la otra procura alentar la fe en el mismo y consolidar la convicción. Según una costumbre antigua (1), el objeto de la primera parte se llama *praeambula fidei*, y el de la segunda *motiva credibilitatis*. Prescindiendo de la tendencia general de la disciplina entera, puede llamarse *positivo* el objeto de la primera parte, mientras que la segunda ha de ocuparse más determinadamente en los ataques á la Revelación. La fe presupone la razón, el mandamiento de la libre voluntad, la Revelación, la Creación. El hombre con sus facultades ha sido puesto en este mundo, y sólo puede ser ordenado al otro, si, por un lado, tiende su propio espíritu á un mundo superior y es capaz de lo divino; y si, por otro, el mundo, en su constitución y orden, es imagen de un mundo espiritual. Al hombre iluminado por la fe cristiana debe serle posible señalar, en su propio ser y en el mundo que le rodea, el preámbulo de la Revelación y de la religión. «Antes de la venida del Señor —observa Clemente de Alejandría,—fué necesaria á los

(1) Cf. Sto. Tom., *Summa theol*, 1, q. 2, a, 2, ad 1; *In Boeth. Trin. proem.*, q. 2. a. 3.

griegos la filosofía para la justicia; pero ahora es inútil para la religión, porque ésta es una escuela preparatoria para los que alcanzan la fe por medio de la demostración.»

Mientras la Apologética se limita á los *principios fundamentales*, la Apología trata de los *objetos particulares* más extensamente, y cada uno de por sí, tales como el conocimiento natural de Dios, el destino del hombre, la inmortalidad del alma, el dogma de la creación, pero sin renunciar á un orden sistemático en el decurso de la exposición. La revelación natural debe aparecer como la antesala de la Revelación sobrenatural; el conocimiento natural debe guiar á la fe. El que rechace toda revelación y toda religión, como el ateo, el materialista, el naturalista, el panteísta, el deísta, ha de negar por fuerza la fe en la Revelación cristiana. *La primera y positiva labor de la Apología y de la Apologética consiste, por consiguiente, en señalar tal negación como irracional, y la existencia de Dios como consecuencia necesaria de la contemplación racional del mundo.*

Con esto se ha dado un gran paso para el *segundo fin*. Tan pronto como la Revelación sobrenatural ha logrado mostrarse realmente como un don mediante el cual el espíritu, sediento de verdad, busca la solución del enigma de la existencia, y el corazón, anhelante de paz, la satisfacción de su vehemente deseo, se ofrece al hombre el motivo más poderoso para admitir fielmente la materia de la fe, sin acudir, en todo principio particular, al escalpelo de la crítica [1]. Mas el aspecto interno de la demostración se corresponde también con el externo. La Revelación sobrenatural, como acto externo de Dios, ofrece asimismo criterios extrínsecos de credibilidad. En cuanto á éstos, ordinariamente comprendidos en el milagro y en las profecías, bastaría una manifesta-

(1) Sto. Tom., *Sumna theol.* 1, q. 1, a. 5, ad 2: *Rationes... non demonstrativae, sed persuasiones.* En cuanto á la frase de Pascual: «Por la fe nada hay que perder, sino todo que ganar», véase *Stimmen aus Maria Laach*, 1, 1896, 599; Hatzfeld, *Pascal*, 1901, 264.

ción histórica, si el espíritu crítico no hubiera ejercido sobre ellos desde el principio su efecto cáustico. La autoridad divina se ha servido del hombre como de órgano para su Revelación, y se ha adaptado á su inteligencia. La Revelación, no solamente no ha sido comunicada á cada creyente en particular, sino que, local y temporalmente, se halla muy distante del individuo. Ábrese con esto un vasto campo á la defensa, pues á ella compete dar á conocer la Revelación cristiana como única verdadera Revelación sobrenatural y mostrar que la forma actual del Cristianismo es como la vestidura necesaria de la verdad, jamás falsificada. Las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición, de la vida y carácter de Jesús, de la obra de Cristo y su continuación en la Iglesia, van comprendidas en este vastísimo tema.

Un trastorno en el orden de semejante exposición, como se ha intentado recientemente en Francia, se opone, si consideramos debidamente los hechos internos y los externos, al curso natural de la inteligencia. Puesto que para el hombre culto de nuestro tiempo es, en verdad, casi más difícil creer en el Dios del cristiano que en los misterios del Cristianismo (1), será ciertamente preferible anteponer la trascendencia del Cristianismo á la tesis del monoteísmo; pero es muy dudoso que tal medio sea apto para conquistar la crítica positivista. La trascendencia será para ella un obstáculo, como antes lo fué la Metafísica. Motivos parecidos imperan en lo referente á la Etica. No es la razón, sino el corazón el que suscita las dificultades, mas éstas no sirven para las verdades sobrenaturales de la fe, sino para los fines naturales, que ya nos descubre la razón.

(1) Broglie, *Annales de phil. cherét.*, I, 1889, 458; II, 1894, 5. Moulin, *Démonstration de la divinité du catholicisme*, 1887. Frémont, *Démonstation scientifique de l' existence de Dieu*, 1896; I, 1897, 488; Schanz, *Ueber neue Versuche der Apologetick gegenüber dem Naturalimus*, 1897, 85; Weiss, *Apologie*, I^3, 1894, 77; III, 1897, 816. La Sorbona (Migne, *Curs. theol.*, II, 1181 y sig.) y la *Science catholique*, 1888, 119 y sig., defendieron contra Rousseau. el orden tradicional. *Cf.* Atenag.; *De res.*, cap. XI; Pseudo-Just., *De res.*, cap. I; Agust., *De vera rel.*, cap. XXIV; *De praed.*, cap. II; *Ep.* 120; Sto. Tom., *Summa theol.*, 1, q. 8, a. 2; 2, 2, q. 9.

14. Presuposición de la religión histórica.—Así, pues, según su noción, se ha asigado á la Apologética su objeto, á saber, el *contenido de la religión histórica*; debe cumplir su misión sólo con respecto á la religión dada, y no ha de ponerse á la obra, como la filosofía de la religión, que no es más que un preliminar de ella, sin presuponer este dato. El apologista lo prueba todo para atenerse á lo mejor; pero esta prueba supone ya el objeto, y no tiene por causa el puro deseo de saber, sino que es ocasionada por determinados ataques á la constitución positiva del Cristianismo. No obstante esto, el apologista no debe dejarse guiar por el mismo principio de las demás disciplinas teológicas, ya que en sus demostraciones ha de servirse del *método natural de investigación* que le ofrecen las ciencias racionales y las experimentales. El apologista no puede obligar á la fe (Hermes); tampoco le está permitido pedir prestadas á la fe sus pruebas (1). Con todo, aun cuando abandone las principales cuestiones preliminares á la filosofía y á la historia de la religión, ha de atenerse á los resultados generales de la filosofía de la religión, porque éstos no pueden adquirirse sin un examen del desarrollo histórico y de la conciencia religiosa universal. La ciencia filosófica natural debe unirse al sentimiento y al conocimiento religiosos, colocando la experiencia íntima del entendimiento que medita acerca del mundo y de los conocimientos históricos, al lado de la revelación externa.

Aun cuando Lessing, con demasiada parcialidad, desde el punto de vista de la Reforma y de la religión del sentimiento, en contradicción con el designio del Apóstol (I, *Cor*, II, 4; V. I, *Tes.*, I, 5), (2) recomendó á la teología

---

(1) Schmid, *Wissenschaftl. Richt.*, 180, 220. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, I², 1878, 587.

(2) Orig., *Contra Cels.* I, 2: «Profecías y milagros»; Eus., *Praep. ev.* I, 3; Denzinger, *Vier Bucher v. d. rel. Erk.* I, 24; II, 300, 319; Dorner, *Geshichte der protest. Theologie*, 1867, 736, 803; Schmid, *Untersuchungen* 206, Especialmente contra Lessing (*Beweis des Geistes und der Kraft*, obra VI, Leipzig, 221) se revuelven Víctor de Strauss y Torney, *Essays zur allgemeinen Re-*

protestante la demostración del espíritu y de la fuerza como lo mejor y lo más eficaz, apreció en su verdadero sentido un punto esencial de la Apologética. Preciso es reconocer que la pura abstracción y la función formal del entendimiento, no son aptas para asegurar la realidad de las ideas. La revelación cristiana, centro de toda la Apologética, ha de considerarse ante todo como un hecho de la Redención que libra al hombre de la esclavitud del error y del pecado, como una demostración del espíritu divino que llena el espíritu y el corazón del hombre. Los «milagros morales» impresionan más que los «físicos» (*Luc.*, XVI, 31).

Mas, por otra parte, no debemos perder de vista que la Apología y la Apologética se dirigen especialmente, aunque no por modo exclusivo, á aquellos que ya han experimentado la fuerza del Evangelio, ó que todavía la experimentan. El sentimiento y la fantasía, no sólo están sometidos á leyes menos severas que las del raciocinio, sino que son también más accesibles á las influencias internas y externas que ponen en gran peligro la seguridad de los resultados. Si, con los gnósticos antiguos y los modernos, rechazamos las pruebas exteriores para confiar únicamente en el propio espíritu y en las causas inmanentes de la fe religiosa [1], nos será imposible adquirir una norma común para la fe y para la vida. La fe en los principios religiosos depende de la subjetividad en el mismo grado en que la fe en los hechos externos es inseparable de éstos. Si la verdadera fe consistiera en el conocimiento de verdades necesariamente racionales, quedaría excluída la fe total, no sólo la fe en estos hechos. Y puesto que no rige tal hipótesis, tampoco existe «la infranqueable y repugnante sima» entre la razón y la religión.

15. Método natural de investigación.—A la manera

ligionswissenschaft, 1897, 71. Véase también Köstlin en *Studien und Kritiken*, 1875, 601 y sigs.; 1876, 7 y sigs.; Kreyher, *Die mystishen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder*, I, 1880, 39.

(1) Véase I *Juan* II, 27; I *Cor.*, II, 15; *Mat.*, XXIII, 10; Kleutgen, *Theologie*, III, 346.

como el *racionalista* envilece la verdad revelada cuando emplea su razón como medida para juzgarla, pone en peligro el *supernaturalista* la defensa de esta verdad cuando impugna el derecho de demostrar con pruebas apologéticas la Revelación externa. Verdad es que el valor de los bienes supremos que ofrece el Cristianismo sólo pueden experimentarse, mas no demostrarse, pero es preciso poder conocer estos bienes, lo mismo que el Cristianismo, con argumentos externos. La voluntad de Dios es mejor apreciada por el que mejor la cumple (*Juan*, VII, 17) (1), pero el que la anuncia, debe dar de ella una garantía externa (VII, 18). Este modo de formarse la religión no es pura «mitología», ni es tampoco lo esencial; porque ¿qué es el sentimiento «sin la manifestación objetiva de la Divinidad?» Por esta causa, condena el Concilio Vaticano (2) á los que afirman que la Revelación divina no puede probarse con signos externos, y que los hombres son movidos á la fe sólo por la experiencia interna de cada uno ó por inspiración privada.

A pesar de todo, necesario es considerar de igual manera ambos aspectos. Como la sensación y el sentimiento preceden á la percepción y al juicio y ejercen sobre éstos cierto predominio, así también la religión es, en primer término, asunto del corazón, y después, objeto de la reflexión. La religión no es producto del conocimiento de Dios, sino que este conocimiento es producto de la religión. Si no se quiere aceptar la facultad del sentimiento, que desde el siglo XVIII fué introducida por los ingleses (Tetens, 1777), deberá ponerse el corazón, con todos sus afectos y «sentimientos naturales», en lugar de tal «engendro,» y dar mayor importancia á la voluntad (3). Como la

---

(1) «Camino real» que sólo conduce al Evangelio: Lobstein, *Essai d' une introduction à la dogmatique protestante*, 1896, 172. Véase la *Union pour l' action morale*, de Desjardins (*Schanz*, *Ueber neue Verchuche*, 113).

(2) Vatic., III, 3, can. 3.

(3) Weis, *Apologie*, I, 232 y sigs, 245 y sigs; Gutberlet, *Der Kampf um die Seele*, 1899, 262 y sigs.; Balmes, *El Criterio*, 1896, 156 y sigs.

voluntad, al principio, y á menudo también en los períodos posteriores de la vida intelectiva, goza de la supremacía, la tiene también, y más fuertemente aún, en las cosas de la religión. La experiencia y la historia lo confirman, sin menoscabo del aforismo *nil volitum quin praecognitum*.

16. Hechos internos y externos.—Por consiguiente, en la práctica puede aconsejarse que se dirija uno primero al corazón, y después á convencer al espíritu, pues por lo común, es más fácil de conmover el sentido moral, *la conciencia*, que domeñar los arraigados prejuicios del ánimo. Superfluas son las pruebas de la existencia de Dios tomadas de la naturaleza para los que en toda la naturaleza reconocen á Dios; en cambio, impresionan muy poco á los que, por costumbre, suelen contemplar de otra manera el universo. La obstinación de su espíritu los ha hecho sordos á los gritos de la naturaleza, puesto que suena de diferente manera en sus oídos. El hombre instruído no puede apreciar según su propia experiencia, la impresión que obra la naturaleza en el hombre vulgar [1]. Verdad es que lo hace con demasiada frecuencia en lo que respecta á la fe, pero también lo es que el método científico debe distinguirse de los métodos homiléticos y catequísticos, ya que aquél debe exponer antes de todo los fundamentos y razones de la obligación de creer. La imagen del Dios del cristiano es otra seguramente. El Dios del cristiano es un Dios de amor y de consuelo; un Dios que satisface el corazón y el alma de quien lo posee; un Dios que deja sentir interiormente á los hombres sus miserias, y cuya misericordia infinita desciende al fondo del alma y la colma de humildad, de alegría, de confianza y de amor. Pero ¿quién ignora las batallas internas y externas que se riñen frecuentemente, antes que el hombre haya subido los peldaños de la santificación religiosa, y cómo vacila muchas veces el alma entre el temor y la esperanza, entre la duda y la fe? Sin pruebas metafísicas é históricas, no es

(1) Pascal, *Pensées sur la religion*, II, XX, 1, 2; Lotze, *Mikrokosmus*, II, 359.

suficiente el análisis psicológico para consolidar la objetividad de la religión.

17. Adversarios antiguos y modernos.—Si el método antropológico-psicológico no basta por sí mismo, todavía se ve más palpable su insuficiencia cuando se considera atentamente la *ciencia moderna enemiga de la religión*. Ya el pagano Celso trató de ridiculizar la doctrina cristiana tildándola de irracional y ridícula. Considerándola así la ciencia moderna, ha intentado resolver por sí misma los más arduos problemas del mundo y de la vida. Las ciencias empíricas van ganando terreno á las ciencias metafísicas. Ahora bien, cuanto más se inclina el espíritu humano á creer en los datos suministrados por la experiencia externa y la exacta información, más necesario es á la ciencia apologética determinar la línea de demarcación entre el conocimiento natural y el religioso. La ciencia natural le indica el método, que hoy es diferente del de otras épocas. La tendencia positivista y la nihilista dudan de todo, exigen para todo un fundamento tomado de la experiencia ó de la razón y designan la Metafísica como filosofía de la ignorancia, al paso que califican las ciencias positivas de filosofía del saber. Para muchos, sólo tiene valor el empirismo, la *science*. Al fetiquismo del empirismo, corresponde el escepticismo de la Metafísica. La apelación á la autoridad equivale á la renuncia de la razón [1].

Por eso conviene en gran manera que el apologista exponga las causas y fundamentos necesarios de la naturaleza de las cosas y del hombre, y que siga paso á paso la ciencia moderna. Los nuevos problemas, de los cuales no se tenía antes idea, exigen nuevos métodos, nuevas orientaciones. Verdad es que los Santos Padres enseñaron primero el desprecio á los dioses, para conducir á los hombres, de la veneración de las cosas creadas, á la del Creador de todas las cosas; verdad es que demostraron luego la

(1) Véase *Goethe*, obra XIII, 247.

venida del Mesías prometido, recurriendo á las pruebas de las profecías, de los Evangelios y de los escritos apostólicos; (1) empero contra los filósofos adversarios expusieron también más profundos argumentos. Anselmo quiere que se tenga cuenta con las objeciones de los incrédulos, porque no quieren someterse á la fe sin razón. El apologista moderno debe combatir, en primer lugar, la materialización del espíritu y la deificación de la naturaleza, antes de pasar á las verdades positivas (2). Sin duda que puede sostenerse, en cierto modo, que el cometido de la Apologética ha permanecido esencialmente el mismo: el naturalismo moderno impugna el dogma de la creación como lo hicieron la vieja filosofía y el gnosticismo; el positivismo moderno no acepta por verdadero sino lo que se percibe con los sentidos, como la vieja Academia (3); el moderno racionalismo critica las profecías y los milagros, como el viejo escepticismo; la moderna crítica bíblica combate la verosimilitud de la Sagrada Escritura, como Celso, Porfirio y Hierocles; los epicúreos modernos se burlan de la vida cristiana, como lo hicieron los antiguos. Por consiguiente, puede decirse con Goethe: «Hay que repetir

(1) Oríg., *Contra Cels.*, III, 15.

(2) Wiseman, *Wissenschaft und Offenbarung*, 1856, 596. En cuanto á Leibnitz, V. Deppe, *Leibniz über das Studium in den Klöstern: Katholik*, I, 1891, 110; Duihlé de St. Projet, *Les conditions nouvelles de l' apologétique et de l' exégèse à l' heure présente*, (*La Controverse*, 1884, Avril); *Apologie scientifique de la Foi chrétienne* 4, 1897, traducida por Braig, 1889; Hamard, *Les sciences et l' apologétique chrétienne*, 1887: *Science cath.*, 1889, 253; 1890, s, 30. *Annales de phil.*, I, 1887, 375; II, 1897, 369, 694; *Theol. Quartalschr.*, 1883, 78; 1887, 531; 1889, 32, 481; 1900, 321. Schmid, *Apolog.* 106. Por parte de los protestantes, Steude, *Beiträge zur Apologetik*, 1884; *Evangelische Apologetik*, 1892; *Christentum und Naturwissenschaft*, 1895; *Beweis des Glaubens*, 1884, 311; Zöckler, *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, III^2, 1885, 191. Véase también Kessler, *Das Wunder des Glaubens und sein Selbstzeugnis; Alte und neue Methode der Apologetik*, 1891; D. Ritschl, *Die christliche Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart: Stud. u. Krit.*, 1892, 143; Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*; *Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, 1901. Glossner, *Apologetische Tendenzen und Richtungen: Jahrb. für Philos. und spek. Theol.*, 1890.

(3) S. Agust., *De util cred.*, I, 1; *Contra Cresson*, 1, 34, 40; II, I, 1: Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christum*, 1899, 203.

siempre la verdad, porque también se predica siempre el error en torno nuestro.» Pero ¡qué diferencia en el método! Para convencernos de ello, basta dirigir la vista á las ciencias natúrales exactas, ó á la ciencia comparada de las lenguas y de las religiones.

La inteligencia del hombre progresa; nosotros somos los mismos hombres que nuestros antepasados, pero vemos las cosas de otra manera. Cada siglo tiene sus gustos, sus necesidades, sus preferencias, sus ocupaciones artísticas, literarias, científicas, doctrinales, que no gustarán, sin duda, á los que han de venir después de nosotros. La Teología puede tratar de lo antiguo; el apologista es el hombre de lo presente, debe influir en sus contemporáneos [1]. Piénsese como se quiera acerca de si la misión del siglo XX ha de consistir en la reconciliación de la cultura moderna con el Cristianismo y con la Iglesia católica, nadie podrá dudar seriamente de que quien quiera influir en esta empresa, debe conocer previamente á fondo lo mismo la Iglesia católica que la civilización moderna.

Oportunísimas son en la actualidad las palabras que escribió Leibnitz á Huet dándole el parabién por la terminación de su *Demonstratio evangelica.* «Cuando se trata de demostrar la verdad de la religión cristiana—escribía el filósofo,—se requieren más materiales que, por ejemplo, para demostrar con razones filosóficas la existencia de la divina Providencia. Quien se empeñe en tales discusiones, debe ser, no sólo filósofo, sino también sabio, y las dos cosas en grado superlativo. Por sabio entiendo yo al hombre que conoce y sabe comparar los acontecimientos más notables del mundo conservados en la memoria de las gentes; al hombre que posee en la mente los fenómenos principales del cielo y de la tierra, la historia de la naturaleza y del arte, las emigraciones de los pueblos, el estado presente del universo; en una palabra, *todos los conocimientos que no son producto exclusivo de la naturaleza intelectual,* sino

(1) Mignot, *Ann. de phil.*, I, 1901, 738 y sig.

que se adquieren por el estudio de las cosas y por la narración de los hombres.»

18. Verdad y error.—Al sabio, según Santo Tomás, incumbe la doble misión de exponer la verdad y de combatir el error. Pero la lleva á cabo de un modo general y con la razón, porque no siempre conoce cada uno de los errores en particular, y además, los incrédulos no admiten la Sagrada Escritura. A la fe precede un conocimiento del «testimonio», puesto que la fe se apoya en la autoridad de Dios revelándose á sí mismo, autoridad que sólo será decisiva para el que conozca á Dios y sus perfecciones. En cuanto al método apologético, es indiferente que se acepte este conocimiento como condición necesaria (Santo Tomás) ó se le atribuya influencia causal (Lugo). En todo caso, dicho método debe pasar de las verdades generales de la razón á la verdad particular religiosa, de las leyes morales universales de la voluntad humana á la misión especial del Cristianismo.

Pero así como la defensa de la fe sólo puede ser eficaz si la llevan á cabo creyentes completamente convencidos, así también, en la ciencia general, dicha defensa ha de ir dirigida por la luz de la razón. Porque si es verdad que no debe tratarse la Apologética teológicamente, también lo es que no debe rechazarse cualquiera orientación hacia la Revelación. En cuanto al método, hay que amoldarse con frecuencia al adversario, pero sin hacer aplicación de la diferencia entre γυμναστικῶς (polémico) y δογματικῶς (dogmático) [1]. Lotze concluye su filosofía de la religión expresando el deseo de que la ciencia teológica, lo mismo que la ciencia natural no religiosa, eviten formular juicios sobre cosas que no pueden ser resueltas, y que, reconociendo la existencia de misterios morales, se amolde la vida religiosa á la máxima pseudo-agustiniana: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (Unidad

(1) Jer., *Apologia ad Pammach. pro libris adv. Iovin, Ep.*, 48; Petav., *De theol. dogm. Proleg.*, II, 10.

en lo necesario, libertad en lo dudoso, en todo caridad)[1].

19. División.—Si se tratara de una Apologética científica, podría hablarse de una división sistemática. Pero, si bien es verdad que la Apología científica ha de hacerse resaltar exteriormente poco, en cambio, el conjunto sistemático está de acuerdo interiormente con el de la Apologética. La Apología parte del hecho de la religión y trata de explicar negativa y positivamente el origen de la misma. En tanto que analiza la idea de la religión en sus puntos peculiares, está obligada á sondear con más minuciosidad la creencia en un ser superior, en la inmortalidad del alma y en la recompensa y el castigo eternos. Mas estas verdades sólo llegan á ser comprensibles si se admite que el mundo es una creación, una manifestación de Dios omnipotente. La comparación del relato bíblico de la Creación con el resultado de la ciencia esperimental, cerrará las investigaciones sobre la revelación natural y abrirá paso al propio tiempo al examen de la Revelación sobrenatural.

El Cristianismo, con su doctrina y con su vida, constituye el objeto de la segunda parte. La Sagrada Escritura y la vida de Jesús ofrecen materia tan superabundante á la defensa y á la contemplación, que esta parte de la Apología del Cristianismo es hoy día en todas partes, con justicia, sumamente apreciada. Las demás religiones no pueden hacer el menor perjuicio al Cristianismo, aunque es fácil demostrar que contienen ellas más verdades generales de lo que hasta ahora se ha supuesto. Su importancia sólo puede apreciarse rectamente cuando se miran á la luz del Cristianismo. Así, pues, esta exposición debe también contribuir á dar á conocer mejor la «esencia del Cristianismo.»

La tercera parte trata de la Iglesia, de su fundación, de sus medios, de su régimen, de su misión. Esta es la parte en que es dificilísimo separar el fin apologético del dogmático. Aquí es donde mejor se demuestra que no ha de

(1) Por primera vez desde el siglo XVII. Véase Morin, *Revue d'histoire et de litérature*, 1902, 147.

considerarse la Apologética como una disciplina puramente histórico-filosófica. Mas á causa de sus demás oficios, tampoco debe considerarse como genuinamente teológica (Kuhn, Mattes), ó filosófica y teológica (Franzelin, Heinrich) ó subordinada á la Dogmática ó á la Etica (Lemme), ó como disciplina de la Teología práctica (Steude), sino que constituye los preliminares de ambas; es una ciencia propia, una ciencia independiente (Drey, Schmid).

CAPÍTULO II

Historia de la Apologética

1. La Apologética es tan antigua como la religión.—2. Apologética judía: Los LXX, Filón, Paráfrasis, el Talmud, Josefo.—3. Apologética cristiana; División.—4. Primer período.—Judíos y paganos; Apologías contra los judíos.—5. Defensa ético-filosófica y jurídico-política.—6. Defensa general de la doctrina y de las costumbres cristianas.—7. Los gnósticos.—8. Apologías científicas—9. Neoplatonismo.—10. Supremacía del Cristianismo desde Constantino; Polémica.—11. Apologistas armenios y sirios.—12. Exposición apologética de la Historia.—13. Segundo período.—El Islam, el Judaísmo, el Talmud, la Cábala.—14. Juan Damasceno.—15. La Escolástica.—16. El Renacimiento en Italia.—17. El Humanismo.—18. El Humanismo alemán.—19. Los Reformadores.—Tercer período.—20. Apologética católica y Apologética protestante.—21. La Teología arminiana y la sociniana.—22. El Escepticismo.—23. El Deísmo en Inglaterra, Francia, Italia y Alemania.—24. Siglo XIX.—El Racionalismo, el Panteísmo, el Naturalismo, el Darwinismo.—25. Francia.—26. Inglaterra.—27. Italia.—28. España.—29 Alemania.

§ I. Ojeada y división

1. La Apologética es tan antigua como la religión. —La Apología es tan antigua como la religión. No sería difícil demostrar que las *escritos canónicos* de los antiguos pueblos cultos, cuanto más se alejan del origen de la religión, más cuenta tienen con las opiniones y las objeciones contrarias. También los autores griegos y los romanos defendieron como mejor pudieron la religión contra el escepticismo y la incredulidad (1). Cuando, en tiempo posterior, la Mitología, literalmente entendida, cayó en ridículo y fué objeto de burla, trataron de salvar el fondo de la misma y de poner en seguridad su eficacia sobre la vida moral, por medio de explicaciones éticas y alegóricas (2).

(1) Mach, *Notwendigkeit*, 190; Cicerón, *De nat. Dei*, II, 67.
(2) M. Müller, *Essays II: Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie*[2], efectuada por Francke, 1881, 1 y sigs.

2. Apologética judía: Los LXX, Filón, Paráfrasis, el Talmud, Josefo.—Tampoco anduvieron remisos los *judíos* en la defensa de su religión y en la polémica contra el paganismo, tanto más cuanto sólo ellos estaban en condiciones de aportar pruebas positivas de la verdad de su fe por medio de los milagros y de las profecías. Cuando, más tarde, no pudieron sustraerse á la influencia de la literatura y de la educación griega, trataron de paralizarla afirmando que los griegos habían bebido su sabiduría en el Antiguo Testamento; pero también procuraron adaptar al gusto refinado de aquel tiempo la exposición de su religión, que á menudo sonaba con cierta dureza en el oído del griego educado filosóficamente, lo mismo que las ceremonias del culto, que causaban repugnancia á las personas ilustradas. A esta época pertenece la traducción griega de los *Setenta*, en cuya versión, algo libre, del texto original adviertése ya la influencia de la filosofía religiosa alejandrina. Los libros escritos en griego, señaladamente el libro de la Sabiduría, los Sibilinos hebreos y una serie de obras helénicas escritas desde la mitad del siglo III, enlazaron con la Apologética la polémica contra la idolatría y corrupción de costumbres del mundo pagano (1).

Pero muy especialmente fué Filón, principal representante de la filosofía judío-alejandrina, el que, con tanta erudición como energía, persiguió el propósito de conciliar las creencias religiosas con los conocimientos filosóficos de la época. Verdad es que no puede absolvérsele de la falta de haber empañado la idea purísima de la creación del Antiguo Testamento, cuya doctrina obscureció con frecuencia sacrificándola á la forma; pero dió tal impulso á la interpretación del mismo Testamento, que por muchos siglos

(1) Himpel, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 72; Langen, *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi*, 1886, 396; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II², 1886, 770; Massebieau, *Revue de l'histoire des religions XVI*, 1887, 180. Por lo que se refiere á la exégesis de los escritos de los antiguos rabinos, véase Welte, *Theol. Quartalschr.*, 1842, 19. Gelbhaus, *Die Apologetik des Judentums in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1897.

se experimentaron sus efectos en la Iglesia cristiana [1]. En la propia patria de los hebreos, en Palestina, persiguió el judaísmo ortodoxo un fin semejante dentro de límites más reducidos. Las *paráfrasis* de algunos libros del Antiguo Testamento tuvieron por objeto mitigar en algún modo las, en apariencia, extravagantes expresiones de la Sagrada Escritura. Redujéronse los antropomorfismos en lo posible. Las escuelas de Jamnia, Tiberíades y Babilonia fueron más lejos aún; pero en vez de hacer más comprensible el Antiguo Testamento, lo rodearon de una valla que sólo á pocos eruditos les fué permitido traspasar. Andando el tiempo, hizo el Talmud, para los teólogos judíos, la vez de la Sagrada Escritura; pero aun los que no se proponen desecharlo sin pruebas, sino que reconocen en él algo bueno, no pueden menos de considerarlo una aberración de la teología profética, y, con respecto al culto divino y á la moralidad, como una equivocación del espíritu religioso. Además, por cuanto estas escuelas se declararon abiertamente hostiles al Cristianismo, no puede deducirse de sus obras en provecho de la Apologética cristiana sino, á lo más, el provecho negativo de reconocer que los principios de que partían los judíos son cosa caduca; sólo es digna de alguna consideración en determinados casos la exégesis bíblica.

Por lo contrario, la Apología de Josefo contra Apión ofrece por varios conceptos un modelo á la Apologética cristiana, pues defiende á los judíos de la nota de novedad, de depravación de costumbres y de ateísmo, al paso que expone el culto puro de Dios, justifica el hecho de negarse á tomar parte en los sacrificios idólatras y en el culto de los Césares, describe los sacrificios judíos en honor de éstos, y recuerda la legislación humanitaria para con las naciones extranjeras [2].

(1) Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, *Un suplemento á la historia del judaismo helénico: Jahrb. für klassische Philologie*, 1896, 706. Harnack, *Die Mission*, 1902, 265.

(2) Véase Eus. *Praep. ev.*, VIII, 6, 7. Dembowsky, *Die Quellen der christlichen Apologetick*, 1878. Schürer, *Theol. Literaturzeitung*, 1898, 74.

3. Apologética cristiana; división.—Así, pues, podemos limitar nuestra ojeada histórica á la *Apologética cristiana*. A pesar de que en sus principios no pudo presentarse como ciencia independiente, es muy general encontrar la tendencia apologética en los escritos de los Padres de la Iglesia. Muy pocos eran los que admitían, á ejemplo del pseudo-Dionisio en sus cartas 6 y 7, como única Apología la pura exposición de la verdad, creyendo ver en la polémica contra los gentiles y los herejes, un peligro para la verdad. Esto se explica por la naturaleza de las circunstancias. Hay que reconocer, en verdad, que se ha perdido una buena parte de la rica literatura del siglo II, la cual se ocupó en argumentos intrínsecos teológicos y eclesiásticos.

Esto nos ofrece cierto indicio para la *división* de la historia de la Apologética, la cual coincide esencialmente con la división de la historia de la Iglesia. Siguiendo á Drey [1], suele dividirse la historia de la Apologética en seis períodos. Los dos primeros pertenecen á los tiempos antiguos y se distinguen por el método más extrínseco (histórico) y el más intrínseco (filosófico). El tercer período corresponde á la Edad Media, durante la cual tuvo el Cristianismo que defenderse del islamismo y el judaísmo; el cuarto comprende las luchas contra el humanismo y el naturalismo; el quinto se distingue por los ataques promovidos por el deísmo en el siglo XVIII, y el sexto período abarca la defensa contra el racionalismo, el materialismo y el naturalismo del siglo XIX. Ahora bien, esta división sólo tiene razón de ser, si se prescinde de la *demonstratio catholica* y se sigue con preferencia el método de la filosofía de la religión. Pero si la Apologética, por razón de su objeto, es una ciencia positiva determinada esencialmente por las vicisitudes del Cristianismo y de la Iglesia, se recomienda que se acepten como especiales divisiones los dos momentos culminantes en la historia de la Iglesia: el reconocimiento del Cristianismo como religión del Estado por Constantino, y la apostasía protestante del siglo XVI.

(1) *Apologetik*, I, 26.

Como límite de la primera división podría tomarse el *concilio de Nicea*, de 325, y de la segunda, el *concilio de Trento*, de 1545 á 1563. Gracias á uno y á otro, la principal actividad de la Apologética se ejercita en las polémicas y controversias internas del Cristianismo. También en lo exterior puede notarse fácilmente la diferencia: hasta Constantino fué perseguida la Iglesia por poderes paganos; desde entonces hasta la Reforma, fué ella la potencia imperante en el campo religioso [1]. La contienda de las confesiones cristianas entre sí, empezó con la Reforma. Ésta no hirió solamente en lo exterior á la Iglesia, como ocurrió con el cisma entre el Oriente y el Occidente, sino que atacó á la esencia íntima de la Esposa de Jesucristo, por consiguiente, á los dogmas fundamentales del Cristianismo. Pero los límites de ambas partes no pueden fijarse con exactitud, porque los primeros efectos de estos cambios críticos, hay que considerarlos como resultado del período anterior. Esto se refiere señaladamente á la primera parte, pues debió pasar todavía mucho tiempo antes que las muchedumbres se hiciesen cristianas. Por eso es mejor cerrar esta parte con San Agustín y Teodoreto.

§ II. PRIMER PERÍODO *(Patrístico)*

4. Primer período.—Judíos y paganos; Apologías contra los judíos.—Los adversarios del Cristianismo en el *primer período* fueron los judíos y los paganos. A estos últimos añadimos, en parte, los gnósticos y los maniqueos, los cuales «salieron, en verdad, de nosotros, mas no eran de los nuestros [2].» La conducta de los judíos y de los paganos contra la predicación del Evangelio, está caracterizada por

(1) Ehrhard, *Altchristliche Literaturgeschichte*, 1900, 596, dividida la antigua historia de la Literatura en cristiana antigua y patrística. Véase en conjunto Bardenhewer, *Patrologie* [2], 1902; *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, 1902.

(2) Justino, *Dial. c. Thryph.*, c. 35. Möhler, *Gesammelte Schriften*. I, 403. Lipsio, *Apokryphe Apostelgschichten*, II, 1887, 1, 435. Kessler, *Mani*, I, 1889, XIV, 7.

el Apóstol con estas palabras: «Los judíos piden milagros y los griegos sabiduría, mas nosotros predicamos á Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles.» (*I Cor.*, I, 22, 23; V. *Hechos*, XII, 32; XXVI, 24 y 25).

La ceguedad y la obstinación de los judíos es harto conocida en el Nuevo Testamento. Jesús mismo, los Doce y San Pablo podrían decir no poco en orden á las persecuciones llevadas á cabo por el pueblo escogido. La sangre del Crucificado, que el mal aconsejado pueblo pidió en hora desdichada, que cayera sobre sí y sobre sus hijos, pesó con tan irresistible pesadumbre sobre la conciencia del pueblo, que sólo le quedó la elección entre la conversión total ó la persecución sin tregua á la nueva «secta.» Los judíos se decidieron por lo segundo. Pero no se limitaron á la violencia de la fuerza bruta, sino que trataron de anonadar también al Galileo por medios intelectuales. A estos medios pertenecían la mentira y la calumnia. Aunque difícilmente puede considerarse el *Evangelio de San Mateo* como defensa contra las sospechas de la autoridad judía, la atención que dedica á las profecías mesiánicas muestra su tendencia apologética. El Apóstol caracteriza excelentemente con *un* ejemplo la forma en que combatían los judíos: los fariseos sobornaron á los centinelas del Sepulcro para que dijeran que los discípulos habían robado el cadáver, y «esta voz, que se divulgó entre los judíos, dura hasta hoy día» (XXVIII, 15).

La conducta de los cristianos con respecto á la ley ceremonial, incluso la circuncisión, facilitó á los judíos la agresión basándose en la ley. Ya la Epístola á los Hebreos revela tales tendencias, pero en mucho mayor grado la de Bernabé. Esta justificación de la derogación de la ley ceremonial por medio de su ya resuelta significación alegórica, no puede explicarse, aun á pesar de la escuela alejandrina, sino en el caso de que los judíos incrédulos quisieran reducir á los cristianos judíos á la apostasía advirtiéndoles los peligros de las abominaciones de los paganos. Esta ten-

dencia del judaísmo nos la confirma seguramente Justino. Refiere éste [1] que los judíos enviaron misioneros propios, para que hicieran sospechosas las predicaciones de los Apóstoles del Crucificado y representaran la doctrina cristiana como un desenfreno de la licencia y de la piedad. Este relato está apoyado por Tertuliano, quien llama á los judíos *seminarium infamiae nostrae*, y por Eusebio, quien añade que, conforme aseguran antiguos escritores, los judíos de Palestina enviaron á todas partes una circular, en la cual se designaba la doctrina cristiana como una herejía nueva é impía, y se prevenía á todos contra las predicaciones de los Apóstoles.

Con esto quedan explicadas las frecuentes disputas entre cristianos y judíos, á pesar de la prohibición de los judíos de disputar con los cristianos, así como también la elección del diálogo en las apologías más antiguas. Sabido es que la *primera Apología* de esta clase es el diálogo del judío converso Jasón con un judío de Alejandría, Papisco, diálogo compuesto por Aristón de Pella, entre 153 y 170 [2], que quizás fué aprovechado en la *Altercatio Simonis Judaei*, atribuída á Evagrio, si es que no fué redactada en España (por Gregorio de Elvira?) en el siglo IV. Mucho más conocido es el diálogo de Justino con el judío Trifón (hacia el 150), que al propio tiempo debía servir de instrucción á los gentiles. Justino defiende, en primer término, la ley ceremonial, la cual se dió á los judíos á causa de la dureza de sus corazones, y prueba después, por el cumplimiento de

---

(1) Justino, loc. cit. 17, 108, 117. Tertul., *Ad. nat.* 1, 1, 14; *adv. Marc.* 3, 23; *Adv. Jud.* 13. Orig., *Contra Cels.*, 6, 27. Eus., *In. Is.* 18, 1.

(2) Hilgenfeld en *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, 1883, 7. Harnack, *Die Apologeten des* 2 *Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mitteralter*, 1882; *Die «Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani» nebst Utersuchung über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, 1883; *Altchristliche Literatur*, I, 1893, 92. Corssen, 1890. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, IV, 1891, 308. Künstle, *Literar. Rundschau*, 1900, 170, supone, por los *Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*, 1900, recientemente descubiertos, que muchos pasajes antijudíos tienen de común con la «Altercatio» según se supone, un autor de España, donde encontramos también las primeras resoluciones contra los concilios de los judíos. Pero véanse Weyman, Jordán y otros.

las profecías y tipos en la persona del humilde Hijo del hombre, el carácter mesiánico del Hijo de Dios, nacido de la Virgen; con la aparición de Cristo, tuvo fin la ley, ceremonial, los profetas y el reino de Judá; los judíos perdieron sus privilegios y despreciaron su salvación; ahora son los cristianos el verdadero pueblo de Dios, del Logos, que ya se había manifestado en la Antigua Alianza; pero son execrados y perseguidos por los judíos y los gentiles.

A esta completa Apología contra los judíos, hay que añadir los escritos perdidos de Milciades y Melitón. La Apología de Tertuliano (195-196) se compuso, como las otras apologías latinas, conforme al modelo de las de Jasón y Justino [1]; más tarde (siglo V), fué ampliada. San Cipriano, no con intento apologético, sino para la enseñanza de un neófito, Quirino, prueba igualmente en sus *Testimonios* la mesianidad de Jesús en el Antiguo Testamento. En cambio, no es auténtico el escrito contra los judíos á él atribuído. También Lactancio († 330) publicó una Apología contra los judíos. Si, por lo demás, quisiéramos enumerar aquí los escritos que más ocasionalmente se referían al judaísmo, necesitaríamos avanzar mucho más en la historia, pues durante los siglos IV y V, apenas hubo escritor importante que no aprovechara alguna oportunidad para defender el Cristianismo contra el judaísmo, siempre aliado con los enemigos de la Iglesia [2]. La historia del Cánon del Antiguo Testamento y la Exégesis dan á conocer claramente la clase de respetos que imponía la polémica judía á la ciencia cristiana. Con todo, muchos de los escritos antijudíos, especialmente en Occidente, iban con preferencia dirigidos á los gentiles, convertidos ó no, en tanto que, por su obstinación, se abandonaba á los judíos á su suerte. Sólo en el Oriente y en algunas co-

---

(1) Nöldechen, *Tertulians Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung gepruft: Texte und Untersuchungen*, 1894. Al contrario Einsiedler, *De Tertuliani adv. Judaeos*, 1897.

(2) Hipolit., *Demonstratio adv. Judaeos.* Atanasio, *Oratio de incarn.* Greg. Nis., *Oratio cateck. magna.* Epifanio, *Ancoratus.* Crisós., *Hom.* 8 *adv. Jud.* Cir. Alej. *Hom. pasch.*; 1, 4, 8, 10, 21, 29. San Agus., *Adv. Jud.*

marcas occidentales, donde continuaron siendo una fuerza social y política, fueron aún durante largo tiempo objeto de atención [1]. «Los herejes, los judíos y los gentiles constituyeron contra la unidad, otra unidad»—dice San Agustín.

5. Defensa ético-filosófica y jurídico-política.—Cuanto más se separaba el Cristianismo del judaísmo y más se acercaba á los paganos, tanto más debían justificarlo los apologistas ante la sana razón y la conciencia, para vencer la indolencia y el menosprecio de los paganos instruídos. El Cristianismo se recomendaba como la verdad más elevada, tal como se presentía y se buscaba en todas partes, y ofrecía la garantía suprema de esta verdad. Se presentaba como una filosofía que daba solución satisfactoria á las cuestiones más trascendentales de todos los verdaderos filósofos; como una filosofía que tenía su origen en el cielo y del cielo traída el sello de la verdad.

A esta demostración convincente no pudo oponerse á la larga ninguna filosofía. Ella fué también la que consolidó mucho más la convicción cristiana de los mismos apologistas. La Apologética conservó durante mucho tiempo, aun en circunstancias diferentes, este método, como el más á propósito. El monoteísmo, la moral purificada y la prueba de las profecías, eran argumentos irrebatibles contra el politeísmo pagano y su corrupción moral [2]. Las profecías del Señor y la fuerza íntima del Cristianismo, cada vez más extendido, contribuyeron, por su parte, al triunfo de la Apologética sobre la sabiduría. Los misterios del Cristianismo en la doctrina y en el culto, se reservaron para la instrucción cristiana *(disciplina arcani)*. Asimismo, sólo en ciertos casos se utilizaron los escritos del Nuevo Testamento. Pero si bien los apologistas, con respecto á su cometido, pusieron en primera línea la Teología natural, esto es, Dios, la virtud y la inmortalidad, no por ello se apar-

---

(1) Harnack, *Altercatio* 73. Möhler, *Patrol.* 418. Rösler, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Klemens*, 1886, 416. S. Agus. S. 72, 12, 18.
(2) Eus., *Praep. ev*, 1, 5, 3.

taron menos del racionalismo, pues hallaron la razón y la sanción de estas verdades en la verdad y fuerza de la Revelación sobrenatural.

A esta defensa *ético-filosófica*, debe añadirse la *jurídico-política* (1), tanto más necesaria cuanto los judíos no dejaban piedra por mover á trueque de hacer sospechoso el Cristianismo en el orden político. La suerte del Señor y de San Pablo son buena prueba de ello. No sin razón defendió San Lucas al Apóstol y al Cristianismo de sospechas políticas valiéndose de testimonios de empleados romanos. La exhortación á la obediencia á los superiores (*Rom.*, XIII, 1 y sigs.), que San Pedro repite enérgicamente (*I Ped.*, II, 13 y sigs.) deja adivinar también los peligros que por este lado amenazaban á los cristianos.

Estas dos epístolas se escribieron antes de la persecución neroniana, suscitada por el odio de los paganos contra los cristianos. El cuadro sombrío que de los cristianos traza Tácito (2), pudo adornarse más tarde con colores de otra edad, pero siempre expresa el mal concepto que los nobles y el populacho tenían de los cristianos. En la antigüedad estuvieron unidos estrechamente la religión y el Estado; permanecer alejado de las prácticas públicas de la religión, se interpretaba, no sólo como un desprecio á los dioses y, por consiguiente, como ateísmo, sino también como una falta contra el Estado y contra el Emperador, á quien se tributaban honores divinos, como un delito de lesa majestad. Amparar á los pobres, á los esclavos y á las mujeres parecía poner en peligro el orden social. Por otra parte, la vida retraída, en unión con los misterios, tenidos por cosa secreta, excitaban, en un mundo que había perdido la noción de la verdadera virtud, sospechas acerca de

---

(1) Véase Werner, *Geschichte der apologet.*, *Literatur* 1, 85. M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur:* III. *Die Zeit von Hadrian* 117 *bis auf Konstantin* 324, 1896. Mariano, *Revue de l' histoire des relig.*, II, 1895, 313. Ehrhard, *Die alchtristliche Literatur:* I. *Die vornizänische Literatur*, 1900, 198.

(2) Ann. 15, 44.

la existencia de vicios ocultos entre los cristianos. Por consiguiente, la misión de los apologistas consistió principalmente en defender la conducta político-religiosa de los cristianos contra los injustos ataques y las persecuciones; con ello se quitó el pretexto para el más grave reproche de ateísmo y de inmoralidad. «Somos acusados de sacrilegio y de ultrajes á la majestad—observa Tertuliano;—tal es la principal acusación, toda la acusación contra nosotros.» (1).

Las más antiguas de estas Apologías se han perdido. Una de ellas es de Quadrato, discípulo de los Apóstoles; otra, compuesta más tarde, del filósofo Arístides (2); aquélla fué presentada al emperador Adriano (125), y ésta á Antonino Pío, para obtener de ellos la protección del calumniado y perseguido Cristianismo. Las Apologías de Melitón de Sardes (hacia el 177), de Miliciades y de Claudio Apolinar, Obispo de Hierápolis, dirigidas á Marco Aurelio, se han perdido, excepto pequeños fragmentos (3). Por lo contrario, las dos Apologías (¿coordinadas?) de Justino (152-153) han llegado hasta nosotros. Éstas nos dan una idea del método de los apologistas del siglo II, los cuales, antes se proponían ganar al adversario, que condenarlo. La primera, más extensa, recuerda la Apología que Platón hizo de su maestro, y está dirigida al emperador Antonino Pío y á sus hijos, al Senado y al pueblo romano, para ex-

---

(1) Neumann, *Der romische Staat un die Christenverfolgungen*, I, 1890, 7. Kneller, *Theod. Mommsen über die Christenverfolgungen: Stimmen aus Maria Laach*, II, 1898, 276. Weis, *Christenverfolgungen*, 1899. Leclerq, *Comment le christianisme fut envisagé dans l' empire romain: Revue bénédict.*, 1904, 141.

(2) Se han descubierto una traducción siria y otra griega de la Apología. El título de la primera permite conjeturar que la Apología se presentó en Roma á Antonino Pío; está editada por Robinsón, 1891. Véase Ehrhard, *Altchrist. Lit.*, 1909, 202.

(3) La Apología dudosa de Melitón, traducción siria de Pitra, *Spicilegium*, II. Véase *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.* 1888, 434. Thomas, *Melito von Sardes*, 1893. Harnarck. *Chronologie d. althrisl. Lit.*, I, 1897, 269. La Apología latina más antigua es la de Apolonio, martirizado en Roma en 184 (Eus. *Hist. eccl.* V, 21.) Harnack, *Texte u. Unters.*, 1897, 2. *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1898, 185. Sobre el culto á los emperadores, véase Beurlier, *Le culte imperial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, 1891.

citar al emperador á que prohibiera el procedimiento tumultuario contra los cristianos, castigando sólo los verdaderos delitos. Después de refutar las acusaciones de ateísmo, de lesa majestad y de inmoralidad, prueba, de un lado, con las profecías, y, de otro, con la vida morigerada del cristiano, que el Cristianismo no puede ser ni una novedad irracional, ni un error. Al contrario, la falsa é inmoral religión de los paganos fué instituída sólo por los demonios. Las asambleas de los cristianos tienen por único fin la edificación y aumento de la piedad; lejos de ser un peligro para el Estado, se ora en ellas por él, por el emperador y por todos los hombres. No se implora contra ellos el castigo del cielo; por lo menos, cúmplanse las instrucciones de Adriano (1). Animado de igual espíritu, siguiendo á sus predecesores y constituyéndose en un modelo para otros, el apologista más célebre del siglo II, Atenágoras, que se hizo cristiano cuando buscaba en las Escrituras razones contra el Cristianismo, dirigió al emperador Marco Aurelio y á Cómodo un escrito pidiendo protección (177) (2). Reclama del Estado, tan tolerante entonces en otras materias religiosas, tolerancia también para los cristianos, perseguidos sólo á causa de su nombre, y á los cuales con injusticia se acusaba de ateísmo, así como de celebrar banquetes á lo Tieste y de realizar contubernios á la manera de Edipo.

Tertuliano se dirige en su *Apologeticum* á los procónsules del imperio romano, reclamando para los cristianos, en plena conciencia de su propio derecho, derechos iguales á los de que gozaban los demás ciudadanos del imperio. Rechazados sobre el adversario los delitos, pasa á la exposición positiva de la moral y de la religión cristiana. Dice que el Cristianismo en sí no puede ser un delito; que las afrentas que se infligían á los cristianos en materia de moral, de religión y de política, eran injustas; que al culto de Dios no va unido el odio al Estado, puesto que sería vano

(1) Veit, *Justinus des Philosophen und Martyrers Rechtfertigung des Christentums*, 1894. Wehofer, *Die Apologie Justins in liter.-histor. Beziehung*, 1897. *Theol. Quartalschr.*, 1899, 188.
(2) Arnould, *De apologia Athenagorae*, 1898.

y disparatado; que aun cuando no hacen ofrendas al César, ruegan, en cambio, por él y le son más leales que muchos aduladores; que la vida pública y privada de los cristianos supera en mucho á la vida moral de los paganos, y, finalmente, que la acusación de los paganos sobre las cenas tiésticas y los amancebamientos incestuosos, formulada, según Orígenes, primeramente por los judíos (herejes), no tiene fundamento alguno. El escrito de Tertuliano *Ad Scapulam*, va dirigido especialmente al cónsul Escápula, en Africa, para disuadir á aquel gobernador de la injusta persecución de los cristianos. También es digno de notar el escrito de Cipriano *Ad Demetrianum* (253), dirigido á un hombre revestido de autoridad, en el que le pinta con los más vivos colores la injusticia entre la tolerancia de todo vicio á los paganos, y la persecución del culto al verdadero Dios de los cristianos.

6. **Defensa general de la doctrina y de las costumbres cristianas.**—Prescindiendo de su fin especial y de su destino formal, encierran al mismo tiempo estas apologías una defensa de la *doctrina* y de *la moral cristiana* contra la superstición pagana y la inmoralidad pública; son un alegato contra la difamación, una prueba de la verdad contra el error y las falsas interpretaciones. Pero también los apologistas, obedeciendo, en parte, á requerimientos de amigos, y, en parte, convencidos de la ineficacia de los escritos que dirigían á las autoridades pidiendo protección, compusieron apologías del Cristianismo desde el *punto de vista general de la razón*, para mostrar las causas que los determinaron á rechazar el paganismo y el judaísmo y para desvanecer los prejuicios del pueblo contra la religión de Cristo. Alternando la polémica con la Apologética, servíanse con frecuencia de medios más aptos para avergonzar al adversario que para convencerle, ya que, como dice Tertuliano, hallábase entablada una lucha gigantesca contra la fuerza moral de la tradición, contra la herencia de los antepasados, contra las leyes civiles y contra las demostraciones de los sabios. Descubrieron la

vacuidad y recusabilidad de la filosofía y mitología paganas, y demostraron la incapacidad de las mismas para promover las buenas costumbres y dar solución satisfactoria á las trascendentalísimas cuestiones relativas á Dios, al mundo y al hombre. Por lo contrario, la verdad cristiana, claramente fundada en el Antiguo Testamento, y, por consiguiente, más antigua que la sabiduría pagana, era más digna de crédito á causa del cumplimiento de las profecías. El Cristianismo abarca todas las verdades, fundamenta una vida ejemplar de virtud, y revela su fuerza aun en la expulsión de los demonios. El Cristianismo es tan antiguo como el mundo. Todo lo verdadero y bueno, todo lo que recrea el espíritu y vigoriza el corazón, procede de la Revelación y corresponde al pensamiento y á la voluntad del hombre. Todo lo que es verdadero y bueno, es cristiano. El Cristianismo es la verdad, la religión universal, la cual en Cristo, que murió por nuestros pecados, redime á todos los hombres y los conduce á Dios (1).

Una de las más antiguas Apologías de esta clase, es la *Carta á Diognetes* que probablemente corresponde á la mitad del siglo II. En serena y tranquila exposición se pinta la superioridad del Cristianismo, en la doctrina y en la vida, sobre el paganismo y el judaísmo, y se responde á la difícil pregunta de por qué causa se realizó la economía de la salvación en tiempo tan posterior. Los cristianos son al mundo lo que el alma al cuerpo. La Apología de Arístides, hallada recientemente, tiene mucha semejanza con esta carta. Si la *Oratio* y *Cohortatio ad Graecos* fue-

---

(1) Mach, *Notwendigkeit* 87. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, II, 480. Harnack, *Domengesch.*, I, 420, 461. Standenmaier, *Dogmatik*, I, 1844, 211. Uhlhorn, *Kampf des Christentums mit dem Heidentum.*[6] 1895. En cuanto á Atenágoras y Tertuliano véase Hefele, *Beiträge zur Kirchengeschichte*, I, 1864, 60-86; en cuanto á Tertuliano, *Jahrbb. für deutsche Theologie*, 1864, 649. Nöldechen, *Tertulian*, 1890. Neumann, *Der röm. Stäat u. d. Christenverf.*, I, 141. Harnack, *Tertullian in der Lit. der alten Kirche: «Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissensch.»*, 1895, Schulze, *Elementos de una teodicea por Tertuliano: Zeitschr., für wissenschaftl. Theol.*, 1900, 62, Schelowsky, *Der Apologet Tertullians in seinem Verhältnis zur greichisch-römischen Philosophie*, 1901.

ran obras legítimas de Justino, serían del mismo modo incluídas aquí. La primera, que recuerda el estilo de Clemente de Alejandría, expone lo repugnante de la mitología pagana y la bancarrota de su filosofía, como fundamento de su conversión al Cristianismo; la otra se propone demostrar que lo que se encuentra de verdadero en los autores paganos, ha sido tomado de la Sagrada Escritura, y dimana del Logos divino.

Indudablemente, la *Oratio ad Graecos* pertenece á su discípulo Taciano. Colócase de ordinario en el año de 170, aun cuando posteriormente se fija en los años de 152-155 ó 165. Taciano se declara dispuesto á hablar y dar razón de su fe. En tono sarcástico y con cierto desprecio del adorno literario, propio de la sabiduría griega, demuestra la nulidad de la religión, de la moral y de la filosofía pagana, las cuales no pueden subsistir ante la verdad de las Escrituras Sagradas, más a ntiguas que ell. La Apología encierra en su construcción sistemática todos los principios arriba mencionados, y puede decirse que en la propia confesión de fe del cap. 29 está contenida *in nuce* la Teología de los apologistas de esta época (1). El mismo tono burlón emplea el filósofo Hermías, sacando sus motivos de *I Cor.*, III, 19, en su *Irrisio gentilium philosophorum* (en el siglo III). En tres libros dirigidos á Autolico, procura refutar con dignidad y sencillez Teófilo de Antioquía (hacia el 180) las burlas del pagano Autolico respecto á los dogmas cristianos de Dios y de la resurrección. En estilo hermoso, demuestra que Dios puede ser reconocido en las cosas creadas, y que, como Creador, puede volver á resucitar al hombre. Frente al absurdo pagano muéstrase la historia de la Creación cristiana confirmada por el espíritu de los Profetas y por su benéfica influencia en la vida del hombre. Afirma que la Sagrada Escritura es más antigua que la tradición de Manetón sobre Egipto; que en cuanto á la doctrina y á la ley, es más firme que la mitología y la

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 432. Zahn, *Tatians Diatesseron*, 1881, 12. Fiebig, en el *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1900, 149.

poesía, y que las acusaciones de actos inmorales en las asambleas religiosas son calumnias.

En su género, es decir, antes convenciendo al adversario de injusticia y necedad, fundado en los mismos principios que admite, que ganándoselo con bondad y amor, Tertuliano, á quien llama Vicencio el más excelente entre los latinos, persigue el mismo fin en el *Apologeticum*, en los dos libros *Ad nationes* y en los escritos *De idololatria* y *De testimonio animae* (1). Minucio Felix, en su *Octavius*, cuya prioridad con respecto al *Apologeticum* de Tertuliano se reconoce cada vez más (2), expone un diálogo entre el pagano Natalio Cecilio y el cristiano Octavio Jenaro, diálogo en el cual, siguiendo el estilo y ejemplo de Cicerón, vuelve á exponer todas las acusaciones más importantes. Al reproche de que el Cristianismo es una religión *nueva*, predicada por gentes incultas, replica refiriéndose al derecho común de la razón y á la filosofía. Ésta justifica la fe en Dios y condena los desatinos del paganismo. Las calumnias relativas á la vida de los cristianos, son de mal gusto en personas que tan aficionadas se muestran á la mitología inmoral. La doctrina, la vida y la esperanza cristiana es causa de aquella admirable virtud estoica de los cristianos, la cual, aun en medio de las mayores desventuras, conserva la paz interior. También San Cipriano emprende el mismo fin apologético en sus escritos *Ad Donatum* y *De idolorum vanitate*. En el primero, describe su triste estado antes de la conversión, y su felicidad después del bautismo; en el segundo, sigue á Minucio Félix y á Tertuliano. Sólo hay un Dios verdadero, el Dios de los cristianos; Cristo se ha revelado como hijo de Dios, por sus mila-

(1) Da una perfecta idea del destino de la Apologética *Ad nat.* 2, 1. *Apol.* 46. Noldechen, *Tertullian*, 210: Trató en su Apologética del Estado y de la Iglesia, y luego, en su escrito de testimonio señaló el problema entre la fe y la ciencia, para tratar contra Hermógenes del destino de la fuerza y la materia.

(2) M. Schanz. (*Rheinisches Museum für Philol.* L. 144) pone á Octavio antes del 161. Seiller, *De sermone Minuciano*, 1893, 162, 163. Véase *Zeitschr. für Rirchengesch.*, 1895, 168. Norden, *De Minucii Felicis aetate et genere diendi*, 1897, (antes del Apolog.). Harnack, *Die Mission* 372: siglo III.

gros y señaladamente por la triunfante y profetizada Resurrección.

7. **Los gnósticos.**—Ocasión especial para defender enérgicamente todos los dogmas del Cristianismo la ofrecieron, en el siglo segundo, los *gnósticos.* Engalanados éstos con todos los colores chillones de la gnosis filosófica, si bien partían, en verdad, de la Cristología, ponían su fundamento, tomándolo del platonismo y de la filosofía religiosa oriental, en un concepto erróneo respecto á las relaciones entre Dios y el mundo, la luz y las tinieblas, la verdad y el error, el espíritu y el cuerpo, el bien y el mal. Con este dualismo cosmológico, antropológico y ético, combatían los fundamentos del Cristianismo y los dogmas de la Creación y de la Redención; ponían las Sagradas Escrituras en oposición irreconciliable, y acomodaban á su sistema cada uno de los escritos del Nuevo Testamento. La pregunta ¿de dónde viene el mal?, salió de ellos y circuló á través de todas las controversias literarias, hasta que San Agustín, con su conocimiento más profundo de la voluntad en el hombre y en Dios, privó al maniqueísmo, por lo menos en el fuero de la ciencia, del derecho á la vida, y advirtió que, en España, la herejía de Prisciliano había hecho infelices (matado) más almas que la espada de los bárbaros [1]. Así se explica que Cesáreo de Arlés tuviera que combatir todavía á los maniqueos.

Sólo cuando consideremos el poderoso flujo de las oleadas intelectuales del gnoticismo, sabremos apreciar la fuerza espiritual y la energía que Ireneo, Tertuliano, Metodio y Efrén desplegaron contra él. Vacilaban los cimientos de la fe, y hubo que defenderla contra adversarios cristianos procedentes del paganismo, tanto para custodiar el fundamento de la misma, como para proteger en su posesión á los fieles. Gracias á este esfuerzo supremo, y confiando en la victoria, la Iglesia cristiana, á fines del siglo II, supo conquistar, á pesar de todas las asechanzas enemigas, una posición admirablemente fuerte.

(1) Ep. 166, I 2.

8. Apologías científicas.—La Apologética recibió un *carácter científico* más elevado, más general, después que los cristianos hubieron asegurado, en alguna manera, su derecho á la vida. Los grandes Padres de la Iglesia, que habían recibido de la antigua ciencia pagana su educación formal, emplearon su caudal científico en justificar y defender la verdad cristiana, aun partiendo de los principios de la ciencia general. Si se censura á los más antiguos apologistas que vistieron el manto filosófico en el Cristianismo (Arístides, Justino, Taciano y Panteno), acusándolos de haber puesto la filosofía griega en lugar de la fe, y de haber helenizado el Cristianismo, más merecedores serían de este reproche los que quisieron hacer de nuestra religión un sistema científico. Pero, en verdad, los apologistas fueron empujados primeramente hacia el Cristianismo por la insuficiencia de la filosofía, y más tarde, gracias á su situación entre los filósofos paganos, viéronse obligados á utilizar las armas de los adversarios contra estos mismos. La fuerza moral del Cristianismo y la gracia divina podían satisfacer la conciencia individual y el estado primitivo, no reflejo todavía; pero al encontrarse frente á la ciencia pagana, debieron completarla con la profundidad especulativa de la fe.

Fué esto tanto más necesario cuanto Celso, Porfirio, Hierocles y otros, prescindiendo de vulgares difamaciones, las cuales, por otra parte, poco á poco dejaron de ser creídas aun por los mismos paganos, impugnaron mucho más el Cristianismo, como sistema religioso, con toda la fuerza de la filosofía y de la teología (1). Las palabras aducidas por el apóstol San Pablo en prueba de la divinidad del Cristianismo, á saber, que Dios había escogido á los ignorantes para confundir á los sabios, eran utilizadas por los adversarios filosóficos para exponer el Cristianismo á la vergüenza del desprecio, tildándolo de irracional. La

(1) Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, 1901, 4; Eusken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*², 1896, 191.

fe, según ellos, en lugar de argumentos filosóficos, pedía resignación y obediencia ciega á dogmas incomprensibles é irracionales. El peligro creció cuando la filosofía subió hasta el trono imperial, y trató de poner obstáculos á la expansión del Cristianismo, dando nueva vida á la religión pagana. Entonces fué ocasión de señalar el profundo valer espiritual del Cristianismo, el cual, no sólo encierra en sí lo verdadero de la filosofía, sino que también le supera en certeza y sublimidad.

Aun reconociendo el mérito de la filosofía [1], enseñaron los Padres que ésta no podía proporcionar ni la verdad ni la virtud con relación á la vida eterna; que trataba de ennoblecer al hombre más en lo exterior que interiormente, y que no podía ofrecer los verdaderos motivos de las acciones. Clemente de Alejandría († antes de 216) fué el primero que demostró esto por modo conciso, apologético y polémico en su *Cohortatio ad Graecos.* En su *Paedagogus*, muestra en el Cristianismo, como verdad absoluta, el camino para la vida cristiana. En los *Stromata* quiere elevar á los creyentes desde la fe hasta la verdadera ciencia, la gnosis. En ésta nos ofrece una exposición sistemática, en tanto que con la filosofía griega teje un tapiz multicolor, en el cual los hilos de la verdad forman un tejido que recibe consistencia y perfección del Cristianismo. Los λόγοι σπερματικο entre los paganos son comparables á las estrellas que brillan en un cielo tenebroso iluminadas por los rayos que envía el sol naciente, el λόγος del Cristianismo. Lo que para los judíos fué la ley, era la filosofía para los paganos: guía para conocer el Cristianismo. En éste celebran su unión la fe y la ciencia, pero la fe se eleva á la verdadera ciencia, á la gnosis.

Todo lo que Clemente tenía de conciliador, era batallador su discípulo Orígenes († 254), fundador de la Teolo-

(1) Möhler, *Patrologie*, 418; Pastor, *Historia de los Papas desde el fin de la Edad media*, 1886, I, 7; M. de Faye, *Clement d'Alex.*, *Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 1899; Wendland, *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, 1902.

gía cristiana. El platónico (epicúreo?) Celso, en su «Verdadera palabra» [1], esto es, recta demostración, apología (hacia 177-180), en parte, en la persona de un judío, fundándose acaso en la Apología de Arístides, ó, al igual que éste, en la «Predicación de Pedro», dió un ataque general con carácter científico á la verdad contenida en la Sagrada Escritura y á la historia del Cristianismo. En esta obra se encuentra cuanto el naturalismo y el racionalismo habían podido acumular, en materia de burla y sofistería, contra la vida de los cristianos. La mejor prueba de la profunda impresión que hizo este escrito en las generaciones cristianas posteriores, fué la necesidad de una Apología con ocasión de las fiestas del milenario en el reinado de Filipo el Árabe (248), en tanto que nada de ello encontramos en el siglo II. Orígenes dejó, pues, en sus ocho libros publicados contra Celso, de los cuales sólo conocemos la «Verdadera palabra», la Apología más extensa é importante de los tiempos antiguos. Cierto que para Orígenes eran suficientes pruebas de la verdad la fuerza interna del Cristianismo y la vida de sus confesores, conforme al ejemplo del Señor, que calló ante el Sanedrín y ante Pilatos; no obstante ello, obedeció al ruego de Ambrosio, como quiera que entre los cristianos había algunos débiles (*Rom.*, XIV, 1) y la filosofía de Celso podía hacerlos vacilar (*Col.*, II, 8). Ni la fe cristiana, añade luego, significa una renuncia á la verdadera sabiduría, ni el origen judío del Cristianismo es un perjuicio contra sus dogmas, ni la vida humil de de Jesús, una prueba contra la excelsitud de su persona. El Antiguo y el Nuevo Testamento contienen las verdades sobre la creación, los ángeles, la resurrección y el fin del mundo, verdades que están muy por encima de las lucubraciones de Celso. Los Profetas son más anti-

(1) Keim, *Celsus' Valhres Wort. Alteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christetum v.* J. 178 n. *Chr.*, 1873; *Theol. Quartalschr.*, 1886, 302; Schmidt, *Origenes und Augustinus als Apologeten; Jahrb. für deutsch. Theol*, 1862-64; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 547, 560; III, 113; Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899; Bordes, *L' Apologétique d' Origène, d' après le Contre Celse*, 1900.

guos y más sabios que Platón. El nombre de Jesús es más poderoso que toda la Mitología. A pesar de todos los odios y calumnias, de las persecuciones, y aun del derramamiento de sangre, el Cristianismo, tan despreciado, será un día la religión dominante en la tierra. La escuela catequista de Alejandría ha contribuído no poco á esto: venció al politeísmo, introdujo el Cristianismo en el mundo de los doctos y reconcilió la ciencia con la fe. Ninguna filosofía podrá jamás ofrecer el claro concepto cristiano del orden universal.

9. **Neoplatonismo.**—Como Celso, que era platónico ecléctico, casi todos los filósofos enemigos de la fe cristiana en la antigüedad salieron de las filas del platonismo (1). El neoplatonismo, que con su filosofía religiosa de la emanación y su dogma de la revelación, nació en Alejandría casi al mismo tiempo que la escuela cristiana, trató de competir con el Cristianismo, renovando los elementos positivos del paganismo religioso y moral, y dando de nuevo vida á los misterios. Puede considerarse, por decirlo así, como una contrarreligión frente al Cristianismo. «Plotino ó Cristo;» tal era el dilema. En qué grado los neoplatónicos, especialmente los filósofos del Lactancio: Porfirio, el Anónimo impugnado por Macario y Juliano, utilizaron la «Verdadera palabra», vese en la dirección de los filósofos de aquel tiempo, en cuanto con ella se demuestra el influjo de aquel primer ataque filosófico. Contra Porfirio († 305), «el más sabio de los filósofos, pero el enemigo más encarnizado de los cristianos» (Agustín), el «padre de todo rumor maligno contra los cristianos» (Cirilo), escribieron Metodio de Tiro, Apolinar el Joven, Eusebio y Filostorgio; pero estas obras, así como los 15 libros de Porfirio, se han perdido. Teodosio II ordenó en 448, que todo lo que Porfirio, impulsado por la rabia ó por cualquier otro motivo, hubiese escrito contra

(1) Lösche, *In Zeitschr. lür wissenschaftl. Theol.*, 1883, 457; Kellner, *Hellenismus*, 1866, 163: *Theol. Quartalchr.*, 1867, 359; Klefner, *Porfirius der Neuplatoniker und Christenfeind*, 1896; Schalkauser, *Aeneas von Gaza*, 1898; Schmidt, *Plotins Stellung z. Gnostizismus und kirchl. Christentum*, 1891.

los cristianos, fuese entregado á las llamas. Hacia el año de 500, compuso también Eneas de Gaza su Teofrasto contra el nuevo platonismo. Contra las «Pláticas amantes de la verdad» (λόγοι φιλαλήθεις) de Hierocles, hombre de gran influencia política y gobernador de Bitinia (303), escribió Eusebio, impugnando especialmente la comparación de Cristo con Apolonio, que tanto agradaba á Filostrato.

Estéril fué el intento de Juliano el Apóstata de poner de nuevo en peligro la supremacía del Cristianismo amalgamando con éste la religión pagana purificada y la ciencia (neoplatonismo) (1). Su prohibición de enseñar la ciencia ó explicar los clásicos, apesadumbró á los cristianos cultos, pues se puso otra vez la escuela en manos paganas. Los escritos en defensa de la «religión sin dioses» contra el impío Juliano, redactados por Cirilo de Alejandría en 433, en 18 libros, de los cuales se conservan 10, muestran aún el efecto duradero del ataque. El mismo Teodoreto lo tuvo presente, y Focio escribió una disertación contra él. También Cipriano, Ambrosio y Prudencio lo combatieron. A pesar de las precauciones de Juliano, tanto Cirilo como otros apologistas escribieron frecuentemente contra el paganismo y demostraron la falta de razón del emperador para impugnar el Cristianismo presentándolo como una conspiración tramada por los galileos en favor de un invento humano, para ridiculizar los Libros Santos, de los cuales había nacido toda la filosofía desde Homero hasta Porfirio, y para marcar con fuego la fe cristiana como embaucadora de almas humildes, y al Cristianismo como fingido, pueril é irracional. Pero el fin del emperador puso el sello al triunfo del «Galileo», aunque aquella conocidísima exclamación no esté demostrada históricamente. A pesar de que no llevó

(1) *Juliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, ed. Neumann, 1880; Schultze, *Gesch. des Untergans des Heidentums*, 1887, I, 133; Rhode, *Psyche*, 1894; Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4 und 5 Jahrhunderst in historisch-sistematischer Darstellung*, 1895, 24; Allard, *Le paganisme au milieu du IVe siècle: Revue des questions hist.*, 1895, 353; *Julien l'Apostat*, 1900, 1903; Müller, *Julianus*, 1902.

á término su intento, puso de manifiesto la diferencia que existe entre un hombre y un mono. (Greg. Nac.) «La religión antigua, y, con ella, toda la cultura del mundo griego, cayó para no levantarse más; y una nueva fe, completamente distinta de las viejas religiones, con fuerza suficiente para conmover el abrumado corazón y elevarlo á lo alto, quedó dueña del campo.»

10. Supremacía del Cristianismo desde Constantino; Polémica.—La *supremacía política del Cristianismo* sobre el paganismo, asegurada desde Constantino, hubo que justificarla científicamente contra judíos y paganos. La Apologética se convierte principalmente en polémica. Los cristianos, injuriados y perseguidos hasta entonces por todas partes, en la más profunda convicción de la verdad absoluta, causa de la bienaventuranza, y en el orgullo razonable de su fuerza, tan superior á la mayoría pagana, tratan, no solamente de conservar la posesión de sus bienes victoriosamente conquistados, sino también de aumentarlos y de consolidarlos (1). Las instituciones de Lactancio (hacia 307-311) pertenecen todavía á este período de transición. Más fuerte en el ataque que en la defensa, quiso mostrar á los sabios la verdadera filosofía y á los ignorantes la verdadera religión, porque esperaba convencer mejor al vulgo por este medio, que con pruebas de la Sagrada Escritura. Tomó mucho de Cicerón *(De natura deorum)*. En su obra *De mortibus persecutorum* celebró el triunfo del Cristianismo sobre sus perseguidores, y pintó con sombríos tonos el castigo de Dios á los enemigos de la Iglesia. Lo que Tertuliano, *Ad Scapulam*, había predicho, quedaba realizado.

Eusebio († 340) puede ser considerado como el padre de la Apologética sistemática (2). En su *Praeparatio evangelica* extrajo la quintasencia de la historia precristiana de la religión, para asegurar, contra judíos y paganos, el dere-

(1) Sobre los adversarios, paganos, judíos y herejes, V. Cir. Hieros., *Cat.*, 4, 1; San Agustín, *De agone chr.*, 12, 15.

(2) Faulhaber, *Die Griechisch Apologet. der Väterzeit. I Eusebius von Cäsarea*, 1896; Gressman, *Studien zu Eusebs Theophanie*, 1903.

cho de los cristianos á formar una nueva comunidad religiosa, no salida de la religión y filosofía griega, sino del antiguo judaísmo. En la *Demonstratio evangelica* enseña, por medio de la historia, la verdad interna de todo el Cristianismo, así como también la verdadera conexión y la diferencia entre nuestra religión y el judaísmo. La *Teofanía* contiene lo más fundamental de ambos trabajos, y se distingue por el lógico vigor en la exposición y la excelente selección del asunto.

Al lado de este procedimiento histórico filosófico, que ha quedado como modelo de la Apologética, se coloca la defensa filosófico-especulativa de San Atanasio († 373). En los escritos que publicó en su juventud (antes de 325), prueba la verdad del Cristianismo, en las entrañas mismas de su doctrina. En su *Oratio adversus gentes* se revuelve contra el moribundo paganismo, cuya idolatría veía aún demasiado cerca. Los adoradores de los animales quisieron presentar el Cristianismo como una doctrina frívola é irracional. En su *Oratio de Incarnatione Verbi* ofrece un sistema de la obra de la Redención [1]. Con la escuela alejandrina, reduce la fundación del Cristianismo al Logos, el cual, como ἄσαρκος (antes de la encarnación), preparó la redención de la humanidad caída lejos de él, y como ἔνσαρκος (nacido del hombre), la llevó á cabo, reintegrando al hombre en su dignidad. La naturaleza divina del Verbo surge de sus milagros y de su carácter; la divinidad del Cristianismo, de sus efectos en la vida individual y en la de toda la humanidad.

Teodoreto, el luchador intrépido contra judíos y herejes, muestra la armonía entre ambas naturalezas en su *Curatio affectionum Graecorum* (429-437). Utilizando la literatura apologética griega, procura desvanecer los muchos prejuicios paganos y celebra todo lo que eleva la fe y la moral cristiana sobre la sabiduría pagana. La frase «los griegos buscan la sabiduría» (I *Cor.*, I, 22), se refería también á

(1) En cuanto á su cualidad de genuinos, V. Hoss., *Studien über das Schriftum und die Theologie des Athanasius*, 1899; Stülcken, *Athanasiana: Texte und Unters.*, 1899.

aquel tiempo. En sus diez pláticas sobre la providencia, defiende los dogmas cristianos contra el concepto racionalista del mundo.

11. Apologistas armenios y sirios.—De los excelentes defensores de la fe cristiana contra el zoroastrismo en relación con el maniqueísmo, nos ha llegado muy poco. En esta lucha se interesaron los más eminentes maestros de la Iglesia siria y armenia. De los armenios sólo conocemos á San Mesrop († 441) y á su discípulo Eznik. Del primero se han conservado algunas homilías, en las que impugna á los idólatras que adoran «el agua y el fuego», y defiende la creación de todo el universo (también la de Satanás) por Dios, así como la pureza y bondad original del mundo. Eznik escribió una obra notable, «Refutación de las falsas doctrinas» (entre 441-448). En el primer libro combate la «secta de los paganos» é impugna por modo especial el concepto de la eternidad de la materia; el segundo libro está dirigido contra «la religión de los persas»; pero ésta no es ya la antigua fe de Avesta, sino el llamado cervanitismo, el cual parece que llegó á ser la religión cortesana en tiempo de los sasánidas. El tercer libro está dedicado á la «impugnación de las escuelas filosóficas griegas» y el cuarto contiene la «refutación de la secta de Marción». «Por una parte, la ingenuidad y el suave naturalismo, y, por otra, la sutileza y perspicacia de Eznik, hacen de sus escritos algo así como una aparición única en la literatura patrística; es el primer ensayo que un pueblo, ricamente dotado, que acaba de despertar de la barbarie y de la incultura al pensamiento cristiano, hace para combatir especulativamente el concepto pagano del universo en sus principales sistemas y según su pensamiento fundamental [1].»

12. Exposición apologética de la Historia.—Los antiguos *romanos* se vanagloriaban de ser los más religiosos de todos los mortales. Creían que debían á sus dioses la prosperidad del Estado y su fortuna en la guerra y en la

(1) Wetter en Kirschl, *Patrologie*, III, 1885, 219 y sig., 232 y sig. *Theol. Quartalschr.*, 1887, 360; Weber, *Kath.*, 1898, 212.

paz. Así, atribuían sus derrotas en la segunda guerra púnica al abandono de los dioses, y trataron de granjearse otra vez su protección con rogativas generales. Multiplicaban los sacrificios, practicaban escrupulosamente las ceremonias y preceptos religiosos, y creían firmemente que Roma, la capital del mundo, sería invencible y eterna en su dominación. Hasta los espíritus fuertes, librepensadores y escépticos, como Cicerón y Salustio, no se atrevieron á combatir esta fe ciega de la multitud en la protección indefectible de los dioses, creencia que recibió nuevo refuerzo gracias á las felices empresas que los emperadores del siglo II, tales como Trajano, Adriano y Marco Aurelio, emprendieron con el fin de asegurar las fronteras del imperio y consolidar la paz en lo interior. A pesar de todo, no pudo evitarse la ruina del imperio. Después del florecimiento del Estado, del arte y de la literatura, desde la mitad del siglo II, entraron en un período de retroceso general. La confianza en la propia fuerza había desaparecido; nada más sencillo que acusar de ello al pujante Cristianismo.

Los apologistas tuvieron que hacer grandes esfuerzos para defender el Cristianismo del extraviado fanatismo del pueblo. Minucio Felix, Tertuliano y Cipriano precisaron las verdaderas causas de la desgracia y expusieron á la vista de los paganos su crueldad para con los cristianos.

La situación se hizo más crítica cuando, después del reconocimiento oficial del Cristianismo, la división y la impotencia se hicieron más evidentes [1]. El paganismo, á pesar de la Iglesia cristiana oficial, cada vez más poderoso, levantó otra vez la cabeza, como lo demuestra Símaco, quien fué combatido por Ambrosio y por Prudencio. Algunos cristianos vacilaron en su fe, porque se retrasaba la prometida edad de oro, y otros creyeron que se acercaba el fin del mundo. Ya Fírmico Materno había intimado á los emperadores Constante y Constancio á que arran-

(1) Schultze, *Gesch. des Unterganges*, I, 23; II 1; Rhode, *Psyche*, 684.

caran de raíz los horrores de los sacrificios cruentos [1].

Los más antiguos apologistas habían señalado como causa de la ruina y de la miseria general, la vejez del mundo, que caminaba hacia su fin, y la incapacidad de los dioses para proteger á los pueblos vencidos, calificando de injustos los reproches dirigidos á la conducta de los cristianos. Mas ahora se trataba de juzgar en conjunto el curso de la historia del imperio y del mundo según los principios morales y cristianos, de señalar el dedo de la Providencia divina en los acontecimientos aparentemente casuales, y de descubrir en la corrupción de las costumbres las verdaderas causas de la decadencia.

Arnobio, Orosio y Agustín tomaron á su cargo esta tarea. Arnobio († hacia 325), que de impugnador del Cristianismo se convirtió en su defensor, escribió sus *Disputationes adversus nationes*, probablemente al principio del siglo IV. Por lo demás, sólo el primer libro está dedicado á combatir los mencionados reproches; los demás contienen una crítica aniquiladora de la idolatría. Con todo esto, muestra Arnobio un conocimiento más perfecto de la religión y de los misterios paganos (según Cornelio Labeo y Clemente Alej.) que de la religión cristiana. El poeta y apologista Comodiano tiene gran afinidad con él y con Lactancio [2]. Aconsejado por San Agustín, quien ya había dado á luz los cinco primeros libros de su «Ciudad de Dios», emprendió el español *Orosio* (414-417) una defensa histórica del Cristianismo, porque, singularmente los idólatras, insistían en culpar á la religión cristiana [3] del

(1) S. Jerón., Ep. 60, *ad Heliodorum*, 16; Ep. 77, *ad Ocean.*, 8; Zöckler, *Hieronimus*, 1865, 284.

(2) Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* (hacia el 347); Harnack, *Domengesch.* I 719; Schultze, *Gesch. des Untergangs*, I, 100, 161, 312; Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, 317; Grisar, *Gesech. Roms und der Päpste im Mittelalter*, I, 1901; Neumann, *Gesh. des römischen Staates und der allgemeinen Kirche bis Diokletian*, I, 1890; Mommseu, *Der Religionsfrevel nach römischen Rescht; Hist. Zeitsch.* 1890, 389; Linsenmayer, *Die Christ. Enterfolgungen im röm. Reich und die moderne Geschichtschreibung: Akten des 5 internationalem Kongresses in Munchen*, 1901, 294.

(3) Harnack, *Dogmengesch.* 1888, I², 670.

saqueo de la «eterna Roma» por Alarico. (410), enumerando todas las desventuras que había sufrido el mundo pagano desde su origen.

A pesar de esto, prosiguió Agustín esta misma tarea, y la llevó á cabo magistralmente en su grandiosa obra (413-427) *De civitate Dei.* Ya el título indica la nueva luz según la cual está escrita. Desde la ciudad terrena se dirigen las miradas á la Ciudad de Dios. Los primeros diez libros denuncian la incapacidad del imperio pagano-romano para fomentar la dicha interna y la externa de sus ciudadanos. La pluralidad de dioses no es propia para la dicha terrenal (1-5); la idolatría no puede ofrecer compensación en la otra vida á los inevitables males de la tierra (6-10). «Estos cinco libros son el último acto de una lucha formidable que dura 300 años, y en la cual sobresalen muchos apologistas. Esta es la última vez que la Iglesia considera oportuno dedicar una obra importante y especial á combatir la antigua religión. Después de la *Civitas Dei,* dióse por terminada la lucha y se decidió la victoria» (Boissier). En los otros doce libros se ponen frente á frente, en cuanto á su origen y desenvolvimento, la *societas* predestinada á una vida perdurable y la de los condenados á las penas eternas, así como el Cristianismo, como Ciudad de Dios, y el reino del mundo, prediciéndose la invencibilidad del primero. Esta parte origina una Teodicea magnífica del verdadero Cristianismo en la doctrina, en la vida y en la historia, siendo en conjunto tan subyugadora, que apenas se notan en ella algunos defectos. Lo que observó San Agustín tan profundamente en el curso de su vida, hallólo también en mayor escala en la historia del mundo. Su vida es una condenación de la filosofía y de la religión pagana; es una apología de la fuerza victoriosa de la gracia y la verdad cristiana, una prueba del gobierno admirable y amoroso de Dios. El fiel investigador no halla otra cosa en el laberinto de la historia del mundo. Sin la Providencia divina, semeja ésta un ovillo inexplicable de contradicciones; á la luz de la Pro-

videncia, es la historia de la escuela divina. Semejantes afirmaciones fueron rechazadas más tarde por Salviano y Gelasio, los cuales atribuían á la mala vida de los cristianos la ruina de la sociedad.

III. Segundo período *(la Edad Media)*

13. Segundo período.—El Islam, el Judaísmo, el Talmud, la Cábala.—Las violentas luchas religiosas con que el arrianismo, el nestorianismo y el monofisitismo [1] conmovieron la Iglesia oriental, acarreando también no poco daño á la occidental, así como las disputas donatistas en Africa, que pusieron en peligro la unidad de la Iglesia, y la lucha antropológica contra los fundamentos de la vida cristiana de la gracia, no pertenecen á la historia de la Apologética. A pesar de todo, debemos mencionarlas, porque no sólo contribuyeron á que el nombre cristiano fuera objeto de burla entre judíos y paganos, sino también porque debilitaron la fuerza de la fe y la del imperio cristiano, y prepararon el terreno, en Oriente y en Africa, á la invasión de un nuevo y más peligroso enemigo, el *islamismo*. Con éste podemos empezar el *segundo período*, ya que en el intervalo sólo se ocupó la ciencia en completar el sistema de la doctrina; únicamente en Oriente (Persia é India) se prosiguió la polémica. Mas con la aparición de Mahoma y la rápida propagación del islamismo, fué exhortado de nuevo el mundo católico á defender el bien común de la salvación, en vez de entregarse á luchas intestinas.

El *judaísmo* se unió al islamismo, pues ambos profesan un rígido monoteísmo, rechazan el misterio de la Encar-

(1) Agus., *Retract.*, 2, 43; Ep. 118, 2, 136; *In Ps.*, 30, 37; *In Ps.*, 80; S. 80, 81, 296; Schultze, *Gesch. des Unterg. des Heidentums*, I, 230, 406. De os antiguos apologistas véase especialmente S. Cipr., *Ad Demetriarum*, donde se encuentra el primer proyecto de una ciudad de Dios. Schmidt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, 1890. Sobre Arnobio: Röhricht, *De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, 1893; *Die Seenlehre des Arnobius*, 1893. En cuanto á S. Agustín véase Reuter, *Augustinische Studien*, 1889, 111; Boissier Gaston, *Le christianisme et l'invasion des barbares*, I; *La cité de Dieu de Saint Augustin: Revue des Deux Mondes*, 1890, I, 345; *La fin du paganisme*, 1891, 1894; Bury, *History of the later Roman Empire*, 1889; Weiss, *Apologie*, III, 96.

nación y prestan homenaje á cierto naturalismo oriental. Los dos odian encarnizadamente á la Iglesia cristiana. Rarísimos eran los judíos con valor suficiente para deponer sus prejuicios y creer en Cristo. Pero mientras el judaísmo, falto de poder material, procuraba combatir al Cristianismo preferentemente por medio de la ciencia, el islamismo se valía de la violencia y de la apelación á la sensualidad, la cual, en las religiones griegas y orientales ha desempeñado siempre un gran papel. Sólo más tarde se formaron en Persia y en España importantes escuelas científicas que trataron de defender y asegurar también por las armas de la ciencia el terreno conquistado.

Así como en 1492, se prepara por medio de la fuerza el fin del islamismo y del judaísmo español, así también, en este mismo año, con el fin del siglo XV, hallamos indicado el límite de este período, si bien debe prolongarse algo más, porque siendo la victoria interna, espiritual, reclama todavía mucho tiempo. En Oriente ocurría lo contrario. Los turcos acababan de conquistar á Constantinopla (1453) y avanzaban constantemente hacia el Occidente. A la vez avanzaba el mahometismo, causando la destrucción del imperio oriental y de la Iglesia griega. Las tentativas de unión no pudieron evitar la caída de Constantinopla. La misma Iglesia occidental se hallaba entonces en peligrosa agitación, pues el Renacimiento y el cisma conmovían reiteradamente los cimientos de la Iglesia cristiana y de la fe. Los concilios de reforma dan al siglo XV un sello especialísimo. Si á esto se añade que el descubrimiento de América y de un camino por mar para las Indias ensanchó extraordinariamente el círculo de acción de la ciencia eclesiástica, se hallarán bastantes motivos para fijar aquí el límite del segundo período de nuestra historia. Algunos, á causa del nuevo espíritu que se despierta en el Renacimiento (Ehrhard), quieren que empiece la Edad Moderna con el siglo XIV ó en el XV, ó aun en el XII, si se tiene presente la lenta difusión de la cultura en Alemania (Chamberlain).

Pero la historia enseña también que en este período, la Iglesia occidental sobre todo, y especialmente la romana, fué la que formó á vanguardia en la defensa del Cristianismo contra enemigos interiores y exteriores. La separación de la Iglesia griega de la Iglesia universal contribuyó no poco á la decadencia intelectual y política del imperio de Oriente. La fuerza de la Iglesia católica hizo frente al alud de los bárbaros y á la furia del Islam, y de tal modo penetró su poder en la conciencia de los creyentes, que la Apologética se inspiró inmediatamente en esta conciencia, y dió menos importancia á las pruebas históricas y filosóficas. Esta situación cambió con el Renacimiento, que combatió la tradición en la Iglesia y en la ciencia, y con la Reforma, que puso en duda toda la Iglesia visible, obligando á la Apologética á tomar otro rumbo. Pero la Iglesia sentó el fundamento dogmático para la Apologética católica en el Concilio tridentino, el cual utilizó á la vez todo el fruto de la ciencia medioeval en favor de la determinación de la fe eclesiástica.

Las numerosas apologías que aparecen contra el *judaísmo* dan á entender que en este período era todavía dicha religión una fuerza importante. La defensa se reconcentró naturalmente en la demostración de la venida del Mesías y en que la ley quedaba abolida. Pero así como los judíos poseían en el Talmud un código de sus doctrinas y mandamientos como norma de su exégesis, y consideraban su mística tradición, consignada en la Cábala, como compensación de los misterios del Cristianismo, la Apologética antijudía de aquel tiempo tuvo que atender á una tarea mucho mayor que la de épocas anteriores, del propio modo que se le ofrecieron más ocasiones para emplear la sátira y la burla, armas que los antiguos clásicos no dejaron de usar también. La labor principal tocó en suerte al Occidente. Del Oriente sólo son conocidos Gregencio de Tafra, en el siglo VI, Leoncio de Chipre, en el VII; Anastasio en el IX ó X, y el emperador Andrónico Comneno, en el XIV [1]. En

(1) Véase *Revue de l' Orient chrét,* 1898, n.º 34.

los idiomas sirio y árabe nació en verdad una literatura rica en polémicas y apologías, la cual sirvió para las controversias de los jacobitas, los nestorianos y los melquitas entre sí, y de estas tres sectas unidas contra judíos y mahometanos; mas dicha literatura es aún poco conocida [1]. Recientemente ha sido traducido al alemán el escrito del metropolitano Elías de Nisibe († hacia 1049) «De la demostración de la verdad de la fe». La primera parte del mismo contiene la refutación de mahometanos y judíos.

En el Occidente, los judíos de España, igualmente activos en la ciencia, en el arte (medicina) y en el comercio, y cuya influencia se dejó sentir notablemente en Italia y en las Galias, hicieron necesaria la defensa del Cristianismo. Tenían tal preponderancia ya en el siglo IV, que intentaron judaizar el país. En primer lugar, debemos citar á Isidoro de Sevilla, el escritor más famoso del siglo VII († 636), el cual, si bien fué un compilador, no dejó de ser muy utilizado por sus sucesores. En los dos libros *De fide catholica adv. Judaeos* demuestra los hechos de la vida de Jesús, la recusación de los judíos y la vocación de los paganos por medio de las profecías del Antiguo Testamento. Agobardo de Lión, (876), en su escrito *De iudaicis superstitionibus* [2], fué el primero que trató del Talmud. Basta mencionar á Rab. Mauro. Gilberto de Wetminster, Ruperto de Deutz. Pedro el Venerable, Gualterio de Chatillón y Nicolás de Lira. Los escritos apologéticos de algunos judíos conversos tienen importancia singular, por cuanto estaban muy familiarizados con la doctrina del Talmud y con la vida de los judíos. Podían, pues, mejor que otros refutar el reproche, que todavía sostienen los israelitas modernos, de que la Iglesia medioeval «debió combatir y anonadar á los judíos, porque su misma existencia era para ellos como una protesta elocuente contra su

(1) *Dialogus Christiani cum Judaeo*, 1543. Horts, *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch «Vom Beweis der Wahrheit des Glaubens gegen die Mahomnedaner»*, 1886.

(2) Mocatta, *Die Judeu in Spanien und Portugal*, 1878. Chamberlain, *Die Grundlagen des Jahrhunderts* XIX, 1900, 323.

doctrina». Sabido es que varios exégetas de la Edad Media, por ejemplo, Nicolás de Lira, se sirvieron de maestros y comentarios judíos.

Entre los judíos conversos, además de Samuel de Marruecos, merecen especial mención Pedro Alfonso, Germán de Colonia y singularmente Josué Burki, médico de cabecera del papa cismático Benedicto XIII (Pedro de Luna). Como cristiano, era llamado Jerónimo *a sancta Fide*, y según una costumbre en boga en la Edad Media, sostuvo (1413) en Tortosa una serie de controversias con los rabinos, á consecuencia de las cuales se convirtieron muchos judíos. Uno de los rabinos no convertidos, José Albo, compuso un escrito de carácter polémico, en el cual dejó sentado que, fuera de la unidad de Dios, del origen divino de la ley mosaica y del premio y castigo eternos, todo lo demás era accesorio. Contra Maimónides, que consideró el mesianismo como dogma fundamental, escribió Jerónimo sus dos libros *Contra Judaeorum perfidiam et Talmud.* Su argumentación iba dirigida contra la vana esperanza en un Mesías y contra la duración de la Ley. Censura á la exégesis judía su estricta sumisión á la letra y la recusación de todo sentido espiritual, el cual hasta en el Talmud está admitido. Finalmente, trae un catálogo de las muchas tonterías y absurdos del Talmud. Este escrito fué muy combatido por los rabinos; hasta el sabio judío de más renombre del siglo XV, Isaac Abravanel († 1508), trató de refutarlo. Por lo contrario, Pablo de Burgos († 1437), converso y sabio exégeta, siguió valientemente las huellas de Jerónimo. Escribió el *Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos.* Del mismo modo, el minorista Galatino, italiano convertido, escribió apologéticamente contra los judíos (1); únense á él Pedro Niger,

(1) Véase la Bibliografía en Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, II, 1048. J. B. de Rossi, *Bibliotheca Judaica antichristiana*, 1800. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, I, 1861, 76. Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 1886, 640. Fürst, *Christen und Juden. Licht=und Schattenseiten aus Kirche und Synagoge*, 1891. Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur*

Pfefferkorn, Víctor a Carbe, Pablo Weidner, Pablo Ricci, Pablo Elhanon y Cristián Gersón. De los tiempos posteriores, podemos también citar á Voisin (1647), Vagenseil (1681), Pfeiffer (1677) y Eizenmenger (Entdecktes Judentum, 1700).

14. Juan Damasceno.—El Oriente fué llamado y obligado á dar en primer término la batalla al islamismo (1). Las circunstancias político religiosas ya descritas, no eran muy favorables. El odio de las sectas entre sí y contra los ortodoxos, era con frecuencia mayor que la aversión á los infieles. Por eso sucedió no pocas veces que la aljaba se vació completamente contra los creyentes, mientras los mahometanos eran elogiados por su tolerancia, y tan sólo se les instruía en el dogma de la Trinidad y en otros puntos dogmáticos. Verdad es que podía demostrarse fácilmente que la falta de pruebas externas, el fatalismo, enemigo de la libertad, el envilecimiento moral de la mujer y el empleo brutal de la violencia, no recomendaban su doctrina; pero la fuerza y la sensualidad triunfaron. El apologista principal fué el escolástico griego Juan Damasceno († 756) con su *Disceptatio Saraceni et Christiani*. Según Nicolás de Cusa, aun en su tiempo era conocido como único apologista en Constantinopla. Le siguió su discípulo Teodoro Abucara. De los posteriores merecen especial mención Samonas de Gaza y Juan Cantacuceno. El emperador Manuel II Paleólogo († 1425) compuso la más vasta apología bizantina contra el islamismo.

Sólo más tarde llegó á conocerse el peligro en Occidente. El primer apologista contra el Islam fue aquí el ya nombrado Pedro el Venerable († 1156), sabio Abad de Cluny:

---

jüdischen Literatur, 1891, 5. *Die Scholastik des* 13. *Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum*, 1902, *Katholik*, II, 1891, 258. *Philos. Jahrb.* 1891, 403. Döllinger, *Die Juden in Europa: Akad. Vorträge*, I, 209. *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1892, 392.

(1) Steinschneider, *Polemische und apologetische zwischen Muslimen, Christen und Juden in arabischer Sprache: Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes*, 1878, 1. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zu den Kreuzzügen*, 1896. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur*, I, 1897, 369.

Adversus nefandam sectam Saracenorum. A excitaciones suyas, hízose en España la primera traducción latina del Corán. Una pléyade de escolásticos siguió el mismo camino, defendiendo el Cristianismo, unos directamente contra el mahometismo, y otros á la vez contra los judíos y los mahometanos ó contra los infieles en general. Alano ab Insulis († hacia 1202) escribió una *Summa* en cuatro partes contra los herejes de su tiempo: cátaros, valdenses, judíos y mahometanos [1].

Podemos decir sin exageración que toda la *Escolástica*, como antes la literatura patrística, tuvo su origen en la necesidad de defender la fe [2]. Abelardo, el racionalista del siglo XII, volvió las armas de los dialécticos y de los filósofos contra las objeciones de los incrédulos en defensa de la fe. El *Cur Deus homo*, de San Anselmo, prueba de qué manera empujaban entonces las cuestiones fundamentales de la verdad cristiana á un severo examen científico. Cuando este Santo tacha de negligencia el no procurar darse uno cuenta de su fe á sí mismo y á los demás, claramente advierte cuán poderosa era la necesidad de la Apología frente al natural desenvolvimiento religioso y á los principios hostiles de la incredulidad. Dos cientos años atrás, la cultura, que apenas empezaba á florecer, no se cuidaba de defender la fe, porque á los creyentes les bastaba poner su confianza en la autoridad de la Iglesia y de la Sagrada Escritura; pero ahora, por la gran miseria de los tiempos, tratábase de buscar en la fe y en la ciencia un sostén á la Iglesia.

15. La Escolástica.—Las condiciones del adversario obligaban á determinar el método. Así, la preponderancia del aristotelismo en la filosofía escolástica y en la teología desde Alberto Magno, fué motivada por la filosofía árabe y judía de España, que ejerció gran influencia en Francia y en Italia. En aquel tiempo, y gracias á la protección del ar-

(1) Baumgartner, *Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12 Jahrhunderts dargestellt*, 1896.
(2) Denzinger, *Vier Bücher v. d. relig. Erk.* II, 146.

zobispo Raimundo de Toledo (1126-1151), se desplegó una actividad muy grande en materia de traducciones; á ella debe el Occidente cristiano el conocimiento de los más importantes filósofos árabes. Es verdad que la filosofía aristotélica halló también en la España cristiana amplia protección en tiempos de Isidoro de Sevilla; pero los árabes llevaron consigo á Aristóteles y lo emplearon contra la religión positiva, pues se atenían con preferencia á sus escritos científico-naturales. El averroísmo no fué otra cosa sino la impiedad filosóficamente disfrazada [1]. De España llegó primeramente Aristóteles en ropaje anticristiano á los sabios cristianos; así se explican las primitivas prohibiciones eclesiásticas de los escritos aristotélicos. Allá había que reexpedir el Cristianismo sirviéndose de Aristóteles revestido de hábitos cristianos. Las obras más importantes de Santo Tomás, Alberto Magno, Guillermo de Ocam y otros, fueron traducidas al hebreo. Quien conozca el sinnúmero de combates que contra los filósofos árabes y judíos de aquel mismo tiempo se cuentan aun en los escritos teológicos de los escolásticos [2], no tendrá duda respecto al rumbo de la Escolástica principal. Las muchas objeciones tomadas con frecuencia de los sabios paganos y judíos, no serían explicables en manera alguna, si se hubiese considerado la defensa como algo ocasional y superfluo. Santo Tomás dice que antes eran los paganos más propicios á la conversión, pero que entonces tan refractarios eran los gentiles como judíos. Se comprende que la Apologética predomine en los escritos filosóficos; pero las Sumas teológicas son también una contestación positiva, mediante la exposición del grandioso sistema de todas las verdades cristianas.

Por vía de ejemplo, baste citar aquí las dos Sumas

---

(1) Müller, *Averroes* 1875. Baumgartner, *Weltliteratur*, I, 372. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle*, 1899. Bäumker, *Impossibilia des Siger von Brabant*, 1898, 123, 194, 219. Endres, *Über den Ursprung- und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode: Philos. Jahrb.* 1889, 52. *Stimmen aus Maria—Laach*, I, 1903, 268.

(2) *Revue de l'histoire des rell.*, IV, 1895, 285.

de Santo Tomás. En la *Summa contra gentiles*, escrita á instancias de Raimundo de Peñafort, y de la cual puede considerarse como precursor el escrito de Alano *De arte s. articulis catholicae fidei*, abraza todo el Cristianismo. El primer libro trata de Dios, el segundo de la Creación, el tercero del último fin de las cosas, el cuarto de la Redención por Cristo. Pero el método es esencialmente distinto del de la Suma teológica. El error debe combatirse por medio de la razón, porque los mahometanos y los paganos no admiten la Sagrada Escritura. Tomando como fundamento la concordia esencial entre la razón y la Revelación, las cuales tienen á Dios por autor, constituyóse Santo Tomás en modelo de toda Apologética. La distinción entre *praeambula fidei* y *motiva credibilitatis*, no significa otra cosa sino que la razón dispone á la Revelación y demuestra la credibilidad de ésta. Si en las dos primeras partes (que son la una para la otra algo así como el análisis y la síntesis) sobre la naturaleza formal del ser, del *movens mobile* y del *movens inmobile*, se consideró muy poco la *natura rerum*, esto depende del método filosófico. En esta exagerada estimación del elemento formal de la Apologética llegó á ser también Tomás un ejemplo demasiado imitado; pero no es responsable de los formalismos posteriores ni de las sutilezas de sus sucesores. En la profesión de la fe viva de aquel tiempo, parecía importante lo baladí y real lo abstracto [1]. Lo mismo que su inspirador Aristóteles, se pronunció enérgicamente Santo Tomás contra la ciencia superficial. En Duns Escoto halló Tomás un crítico sagaz. La oposición entre las dos escuelas, la realista y la nominalista, preparó el terreno á las corrientes anticristianas del humanismo y de la filosofía.

En España, Raimundo de Peñafort († 1275), dotado de una actividad infatigable por la conversión de los moros, á instancias de los reyes de Castilla y Aragón, fundó, en las ciudades de preponderante población moris-

(1) Eucken, *Lebensanschauungen*, 90, 257. Véase *Opusc. III, (II), De rationibus fidei: XVI, De unit. intell. c. Averr.*

ca, establecimientos para el estudio de las lenguas orientales, á fin de instruir á los apologistas. Uno de los primeros alumnos, Raimundo Martini, propuesto por el Capítulo de Toledo en 1250 para este estudio, escribió su *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* contra los detractores de la Revelación en general y contra los detractores de la Revelación cristiana, vapuleándolos tanto en este libro, que todavía lo califican hoy los judíos de obra «ponzoñosa». Se imprimió en París en 1642 y 1651, y otra vez en Leipzig en 1687. El ya mencionado Galatino se aprovechó mucho de esta obra en su *Arcanis veritatis catholicae*. Ricold escribió un *Propugnaculum fidei adversus deliramenta Alcorani*. Raimundo Lulio († 1315) se propuso convertir los infieles al Cristianismo con su *Ars universalis*, mediante una lógica severa. Fundó en Mallorca un convento de franciscanos para fomentar el estudio del idioma árabe y la conversión de los mahometanos, dirigiéndose, á este fin, á la Universidad de París y al concilio de Viena. Éste, en 1312, resolvió (can. 11) que en la sede de la Curia Romana y en las escuelas de París, Oxford, Bolonia y Salamanca, se estudiasen las lenguas hebrea, árabe y caldea, para facilitar la interpretación de la Biblia y la conversión de los infieles, y que para cada uno de estos idiomas se emplearan dos maestros [1]. Un franciscano, Alonso de la Espina, antes judío, escribió la valiosa obra *Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christianae fidei inimicos, Argentorati, 1471*. Del mismo modo florecieron como apologistas Dionisio Cartujano, Pedro de la Cavallería, Andrés (Abdallah), Nicolás de Cusa, Savonarola, Torquemada y otros. Bibliandier y Sylburg hicieron una colección de obras de esta clase [2]. Del renombrado orientalista Guadagnolo merece especial mención un escrito [3], que, por encargo de Urbano VIII,

(1) Kaufmann, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, I, 1885, 307. Denifle, *Chartularium Universit., Paris*, II, 1891.

(2) *Syntagma scriptorum antimuhameticorum*, 1543. *Saracenica s. Mohamedica*, 1595.

(3) *Apologia pro christiana religione arabice et latine adversus obie-*

fué publicado como réplica á la obra de un persa, el cual había escrito el *Politius speculum* contra el *Verum speculum* de un español, dando por resultado la conversión del persa. La obra más importante en época posterior es la paráfrasis del Corán por Maraccio (Padua, 1698).

16. El Renacimiento en Italia.—Las relaciones del Occidente con el Oriente, fomentadas por los cruzados, no sólo dieron por resultado la aceptación de un criterio más benigno en las diferencias religiosas, (1) sino que contribuyeron á que el Occidente, y sobre todo Italia, adquiriese un conocimiento más íntimo del Oriente y de la *antigüedad griega*, conocimiento que creció á medida que el imperio griego corría presuroso hacia su fin. Muchos sabios, cargados de ricos tesoros literarios, se refugiaron en Italia y allí difundieron los conocimientos de la lengua y de la literatura griega, á la par que el espíritu de la antigüedad pagana, nunca totalmente extinguido en Bizancio. Peurbach y Regiomontano fueron instruídos por Bessarión en la lengua griega. Nicolás de Cusa aprendió en Italia la ciencia antigua y ensalzó á Nicolás V, el humanista elevado á la Cátedra de San Pedro, por su solicitud en facilitar el conocimiento de la antigüedad helena. Copérnico aprendió el griego en Italia, y probablemente también la doctrinas de los filósofos griegos. Pero mucho más que la *tendencia matemático-astronómica*, que preparó el camino al sistema copernicano, los hombres de ciencia de Italia tuvieron en gran estima la *filología clásica* y su esclarecido representante Platón.

Dante, para el cual Aristóteles fué maestro de todos los sabios de su tiempo, y Virgilio guía en el orden de la razón, se halla todavía enteramente en el terreno teológico de Santo Tomás. No ocurre lo propio con Petrarca y Bocaccio, fundadores del Renacimiento, en los cuales se

---

ctiones Achmed ben Zin Aledin Asaphensis Persae contentas in libro «Politius speculum», quod aureis scriptum litteris misit ad Urbanum VIII ut ei responderi curaret 1631; *arabice* 1637.

(1) Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, II, 1883, 43.

separan las dos direcciones del renacimiento cristiano y del renacimiento pagano. Petrarca era todavía hijo fiel de la Iglesia; ponía sobre la antigua sabiduría las verdades del Cristianismo, de las cuales se mostró defensor [1], y, aunque dominado por las pasiones sensuales, evitó dar á su musa aires de frivolidad y de concupiscencia. Bocaccio era completamente distinto, pues si bien no fué descreído, rompió con la honestidad y el pudor cristianos, envolvió al lector en la atmósfera sofocante de la sensualidad pagana y mostró predilección en burlarse del estado eclesiástico. Después de su conversión, lamentó sus extravíos y aconsejó que no se leyeran sus obras. Pero la misma naturaleza de las circunstancias y de los hombres, entrañaba el predominio paulatino de la tendencia sensual. Los métodos científicos de la época y la situación política aumentaron todavía más el incentivo de la nueva orientación. El Renacimiento iniciaba la Edad Moderna.

No se compaginaba con el espíritu del antiguo italiano romper con la Iglesia ó con el Cristianismo; por eso trató de conciliar la fe y el racionalismo, tuvo menos inclinación á las herejías formales y á las místicas orientaciones, y gran afecto á la Iglesia. Pero la lucha, justa en sí misma, que contra la forma provocó el *Humanismo*, redundó en menoscabo del fondo, y el entusiasmo por la antigua civilización condujo al entusiasmo por los antiguos ideales. La refinada forma de los humanistas sentía repugnancia por la tosca corteza de la Escolástica, desnaturalizada más tarde; el depurado pensamiento filosófico no quiso avenirse con la rígida formación del concepto y la estéril sutileza de la dialéctica; la glacial teoría peripatética no fué ya suficiente para la cultura progresiva [2]. En la Aca-

---

(1) Pastor, *Gesch. d. Päpste*, I, 1; II, 288; III, 87, 99. Eucken, *Lesbensansch.*, 305. Baumgartner, *Weltliteratur*, IV, 473. Huit, *Le Platonisme pendant la Renaissance: Ann. de phil. 1895*, 97. Willmann, *Geschichte der Idealismus*, III, 1897, 69.

(2) Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, I², 1896, 40, 50. En contra Ehrhard, *Katholizismus* ¹², 1902, 65. Grifar *in Hist.-pol. Blätter* I, 1902, 136.

demia platónica de Florencia, y en la Escuela aristotélica de Padua, la filosofía de la antigüedad fué sustraída al servicio de la Escolástica. El griego Gemisto Plethón glorificaba á Platón; el profesor paduano Pomponacio, con su doble verdad (averroniana) (1), fué el corifeo de los nuevos aristotélicos.

De Italia, copiosamente saturada de elementos germánicos, pasó pronto el movimiento á Francia; en ambos países fueron los príncipes los Mecenas de los bellos ingenios. Pero el movimiento científico-natural y la literatura histórico-filosófica, al seguir el espíritu de los antiguos, no sólo se alejó de la forma escolástica, sino que, muchas veces, apartóse también de la autoridad y de la fe, de las costumbres y moral de la Iglesia y del Estado, de la ciencia y del arte. Entre los sabios y en las cortes cundió cada vez más la vida naturalista-epicúrea. La *libertad del individuo* constituyó el punto capital de todo el Renacimiento, pero la conducta subjetiva de la vida se distinguió por la serenidad, la jovialidad y la ligereza. Lorenzo Valla trazó una pintura de este movimiento en su libro *Sobre el placer*, en el cual antepuso el epicureísmo sensual al estoicismo y al Cristianismo, y la naturaleza fué casi equiparada á Dios. En otros escritos dedujo el mismo autor las consecuencias que de ello se seguían para la vida eclesiástica y para la fe. Sus discípulos, al frente de los cuales estaba Pomponio Leto, menospreciaron los dogmas y la jerarquía eclesiástica; para ellos Moisés, Cristo y Mahoma fueron unos impostores (2). Toda la historia del Humanismo puede cifrarse en estas palabras: Mucho talento, poco carácter (3). Acostumbrados los hombres de aquella época á una moral sin fe y sin gracia y á una historia sin Dios, sólo quedó una sublevación de la razón ó el desdeñoso escepticismo.

---

(1) Cf. *Lateranense V.* Kleuthen, *Theologie der Vorzeit*, III, 1860, 205, 264. Kaufmann, *Gesch. der Univ.* I, 35; II, 466.

(2) *De tribus impostoribus*, 1588, 1876.

(3) Paulsen loc. cit. I, 81 Eucken, *Lebensansch.* 326. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrh.*, 1899, 496. Chamberlain, *Die Grundlagen des* 19. *Jahrh.* 2, 1900, 693.

17. El Humanismo.—La Apologética tuvo que moverse también aquí en armonía con los ataques. Hubiera sido insensato y vano el conservar con terquedad la forma antigua. El Humanismo, que se había apoderado ya de todos los centros del saber, aparecía repleto de cultura y de ciencia, y podía recordar los elogios que de la antigua civilización habían hecho los Santos Padres (Basilio, Gregorio Nacianceno y otros). Frente al renacimiento pagano, se alzaba otro cristiano, que esperaba ansioso la salvación de la religión y de la filosofía por la renovación de la fe en Platón y en los neoplatónicos. Por este motivo, Marsilio Ficino (nacido en 1433) (1), resucitador del platonismo y adorador supersticioso de Platón, intentó interpretar y defender la Revelación cristiana por las ideas reveladas por Dios y expuestas en sentido platónico. A él y á los humanistas semejantes á él, puede aplicárseles lo que Bernardo dijo de Abelardo: «Mientras Abelardo se empeña en hacer cristiano á Platón, él mismo se muestra como pagano» (*Ep.* 120). Por lo demás, no pudo sustraerse enteramente al carácter aristotélico de la escuela medioeval, sino que con frecuencia se amoldó estrictamente á Santo Tomás en la exposición de los dogmas de la fe cristiana.

Su discípulo Pico de la Mirándola († 1494) quiso poner las doctrinas platónicas y aristotélicas al servicio de la verdad cristiana. A su dominio de la filosofía platónica, unió varios conocimientos lingüísticos é históricos, y trató de defender el Cristianismo por medio de la historia de las religiones. Sostuvo que el Cristianismo es, en su esencia, tan antiguo como la religión y la humanidad, y que ninguna verdad religiosa, en las religiones no cristianas, puede emanar sino del Cristianismo. *La filosofía busca la verdad, la teología la encuentra, la religión la po-*

---

(1) *De religione christiana et fidei pietate ad Laurentium Medicen*, 1478. Pico escribió el *Heptaplus*, *De fide et ordine credendi* y *De ente et uno*. Cf. Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.* VIII, 1887, 585. Rocholl, *Der Platonismus der Renaissancezeit: Zeitschr. Kirchengesch.* 1892, *Heft* 1; *Philosophie der Geschichte*, II, 1893, 358. Grupp, *System der Kultur*, 1892. Weiss, *Apologie*, III, 1004.

see. Hizo mucho uso de la Cábala, por entonces en gran predicamento, la cual hacía nacer de la tradición judía pre-cristiana, los dogmas cristianos esenciales. El mismo camino siguieron su hermano Steuco Eugubino, el cual valióse de las resoluciones del Quinto Concilio Lateranense contra la sabiduría pagana (1), y Guillermo Postello. Una feliz contemporalización de la teología tomística y la filosofía platónica, con especiales referencias á los efectos morales del Cristianismo, llevó á cabo Savonarola († 1498), en su obra *Triumphus crucis contra saeculi sapientes* (2), de la cual, con grandes elogios, aseguraba Pico que había de enumerarse entre los prodigios de la naturaleza.

El español Raimundo Sabunde (hacia 1463) (3) atendió al aspecto *científico-natural* para construir, según los principios de Bacón, un sistema de teología natural en la forma escolástica de Aristóteles. Trató de unir los vastos conocimientos que poseía acerca de la naturaleza con la erudición teológica, á fin de explicar los dogmas del Cristianismo por lo que la Creación nos revela. El libro de la naturaleza ha sido dado á todos los hombres, y á todos ofrece la verdad exacta por medio de la experiencia externa é interna; en segundo lugar, se le dió al hombre el libro de la Sagrada Escritura, cuando aquél no supo ya leer en el de la naturaleza. Como en el prólogo elogiaba demasiado la teología natural, fué anotado en el *Indice*. Zöckler lo considera como programa reformador, como una de las manifestaciones más preciosas de la verdad cristiana en los tiempos de la dominación de los Papas. Pero acaso la Reforma ¿tiene por principio natural la Teología? Paralelamente á los esfuerzos de Raimundo Sabunde, Nicolás de

---

(1) *De perenni philosophia* 1557, «libro de oro» comparado con razón por Escalígero á la Bilia. Willmann, loc. cit., III, 5.

(2) Seltmann, *Der Triumph des Kreuzes*, 1898. Glossner, *Savonarola als Apologet und Philosoph*, 1899. Villari, *G. Savonarola e l'ora presente*, 1898.

(3) *Liber creaturarum sive de homine.* Ediciones posteriores ponen al principio del prólogo, censurado por Clemente VIII, este título: *Theologia naturalis s. liber creaturarum, specialiter de homine et de natura eius in quantum homo, et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum et omne debitum.*

Cusa († 1464) trabajaba por la unión de la ciencia natural con la verdad revelada para llegar á una teología mística.

Pero el apologista más esclarecido de aquel tiempo es Luis Vives († 1540). Nacido en Valencia, España, en 1492, estudió en París. Disgustado de las logomaquias dialécticas de los nominalistas de aquella capital, se declaró enemigo acérrimo de la Escolástica. En Lión conoció el Humanismo; aprovechó sus nuevos conocimientos literarios y científico-naturales para dar impetuosa batalla á la Escolástica; mas como la había conocido sólo en su decadencia, su juicio hubo de resultar parcial é injusto. Melchor Cano, que condenó severamente las deformidades de la Escolástica, vituperó á Vives á causa de su parcialidad. Pero Vives demostró contra Enrique VIII que, al combatir la forma, no pretendía combatir la antigua fe. En su Apologética mostró tanto celo como aptitud para la defensa de la verdad cristiana. A la elegancia del estilo, unió la unidad de espíritu y la perspicacia de juicio [1]. Por su amistad con Erasmo, estuvo también en contacto con el humanismo alemán.

18. El Humanismo alemán.—Mas tardó el Humanismo en entrar en Alemania, pero se revolvió muy pronto contra la fe positiva. Al paso que el humanismo más antiguo (alto alemán) (Wimpheling), intentando una justa reacción contra el método existente hasta entonces, y hablando de una regeneración de la teología por medio del tomismo, vivía en profunda paz con la Iglesia y reclutaba numerosos adeptos entre clérigos y monjes, fué desapareciendo poco á poco entre los humanistas posteriores, con el creciente entusiasmo por la antigüedad clásica, el celo por la Religión. El anfibológico Erasmo (Elogio de la locura) desató el ligero vínculo que unía al Humanismo y la Escolástica. Este humanismo moderno se opuso á cuantas afirmaciones sobre fe y costumbres exis-

---

(1) Su obra *De veritate fidei christianae*, 1543, fué dedicada por su viuda, según sus deseos, á Paulo III. V. *Histor. Jahrb.*, 1894, 307. *Wetser u. Weltes Kirchenlexikon*, XII, 1024.

tían en la ciencia de la Iglesia [1]. El preparó realmente la Reforma. Los representantes del Humanismo, no satisfechos del racionalismo de Erasmo, «claro como el agua», pasáronse más tarde en tropel al campo de Lutero (Butzer). Quien desde entonces quisiera defender el Cristianismo y la Iglesia, había de tener cuenta con el gusto mudable y la nueva orientación intelectual; así lo demostraron Nicolás de Cusa, Pedro de Ailly y Juan Gersón, quienes aspiraron á renovar la ciencia, porque el Cristianismo no podía continuar con la teología que en aquellos días se estilaba. Aunque los *Loci theologici* de Melchor Cano se escribieron bastante después, por su método y por su moderada defensa de la teología escolástica, prueban que los pensadores más profundos, á consecuencia del influjo humanístico, fueron impelidos directamente á adoptar un método más fecundo en la Teología y en la Apologética; así se echa de ver más fácilmente en la exégesis, en la crítica y en la arqueología. Aquello á lo cual dieron impulso Erasmo y Cayetano, fué explotado, en parte, por los reformadores, é indujo á los Padres del Concilio Tridentino á la consolidación dogmática del canon bíblico. El mismo Concilio definió también con tanta claridad é ingenio la antigua doctrina sobre las cuestiones de la naturaleza y de la gracia, del pecado y de la libertad, que desde entonces acá tuvo la Apologética una base firme y se le abrió en adelante vastísimo campo.

IV. Tercer período (Edad Moderna).

19. Los reformadores.—Los reformadores hicieron

(1) Janssen, *Gesch. des deutschen Volkes* 4, I, 1878, 47; II, 1. Hehle, *Der schwäbische Humanist Jakob Locker Philomusos*, 1873-1874. Acerca de la infructuosa dialéctica V. Seripando en Döllinger, *Ungedruckte Berichte*, I, 1976, 24. Hartfelder, *Der Humanismus und die Heidelberger Klöster*, 1886, 3. Paulsen, *Gesch. des gel. Unterr.* I, 61, 180. Bömer, *Die deutschen Humanisten und das weibliche Geschlecht: Zeitschr. Kulturgesch.*, 1897, 94, 177. Contra Ehrard, *Katholicismus*, 94, advierte Grisar, en su *Hist. pol.*, página 841 y sigs., que también Jorge Heimburg demostró ser un escritor licencioso y venal, que Wessel Gausfort combatió una serie completa de verdades de la fe de la Iglesia (Paulus), y que Jacobo Sturm hizo responsable de su herejía á Wimpheling y Geiler

poco por la Apologética. De tal manera ensalzaron la fe á costa del libre albedrío y la Teología frente á la Filosofía, que al principio no fué posible ni deseable una explicación científica, ni aun en la forma más moderada. Tampoco fué científica su crítica bíblica, sino dogmática, la cual desafiaba la crítica y exigía una apología. No sólo renunciaron á los fundamentos objetivos de la conciencia cristiana, sino que consideraron como sutilezas aristotélicas todos los intentos llevados á cabo para explicar las materias de fe. Y todavía hallaron contradicción entre la fe y la razón, como los posteriores humanistas; pero con la diferencia de que la fe se mantuvo en su propio terreno. La consecuencia del nominalismo, de que podía darse alguna verdad de fe que en filosofía fuese falsa [1], perdió lo que tenía de contradictorio en cuanto, en general, no se reconocía la filosofía. La condenación de aquel axioma por la Sorbona, fué calificada por Lutero de «declaración ignominiosa,» de «doctrina abominable,» como si claramente hubiera dado á conocer la Sorbona con dicha condenación que las verdades de la fe habían de quedar prisioneras bajo el yugo de la razón humana. Fuera de esto, fué más cauto Melanchthon, el cual admitió de nuevo el derecho de la razón, continuó siendo aristotélico y buscó puntos de contacto con las ciencias humanas. A su lado podría ponerse á Zuinglio, si con su exposición superficial de la verdad cristiana y el poco aprecio en que tuvo la gracia, no hubiese hecho dudoso de antemano el valor de su apologética.

Pero por esto mismo contribuyeron mucho más los reformadores á la formación de la apologética católica. Verdad es que el derecho de la razón, la verdad de la tradición, la autoridad, la integridad de la Sagrada Escritura, la Iglesia y su constitución dependen inmediatamente de la doctrina de la fe, pero, según la importancia de sus principios, pertenecen á la apologética. Así como en los

---

(1) Véase arriba página 77. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II, 514; III, 20.

siglos IV y V se desenvolvió la Teología con predilección en la controversia, la apologética dominó en la polémica [1]. No es necesario citar aquí nombres. Toda la Teología de ambos campos tomó parte en ella. Recordaremos solamente á Andrada, Belarmino, Gretser, Ebermann, Stapleton, Becano y Suárez. Belarmino es elogiado por haber escrito «una exposición admirablemente imparcial del protestantismo [2].» Gretser no fué bastante considerado.

Fuera de esto, los católicos de esté período alternaron la Apologética con la polémica. La Escolástica, que floreció principalmente en España, continuó la defensa filosófico-especulativa de la fe. Los progresos en el estudio de la Biblia sirvieron aquí y en otras partes para la conversión de los judíos. Sixto de Sena, judío converso, puso los fundamentos á la ciencia de la introducción bíblica; Melchor Cano, en su *Locis*, dió una instrucción clásica sobre las cuestiones fundamentales y el método de la Apologética, por lo cual se le considera como fundador de la Teología fundamental, de la primera doctrina verdaderamente científica del método, y de los principios cristianos. Los argumentos teológicos son la autoridad y la razón; aquélla precede, ésta sigue. Es imposible probar las verdades de fe, pero sí los principios fundados en la razón, los cuales contribuyen á inducir más suavemente á la fe á los que no creen, al paso que confirman más y más en la fe á los que creen. Lo primero que ha de hacer el teólogo es exponer claramente la doctrina de la Escritura y la Tradición; lo segundo, defender nuestras creencias contra los herejes, y, por último, dilucidar y también comprobar las doctrinas de Cristo y de la Iglesia, en cuanto esto sea posible, por medio de las ciencias profanas. El nuevo ardor por las misiones, que halló ancho campo en América y en las Indias, con-

(1) Hurter, *Nomenclator*, I ^{2}, 1892, 4. Möhler, *Schriften und Aufätse*, II, 1840, 12. Werner, *Fr. Suarez*, I, 1860, 30. Janssen, *Gesch. des deutschen Volkes*, VII, 445, 498. V. también las monografías y tratados de N. Paulus sobre los varios polemistas del tiempo de la Reforma.

(2) Müller, *Symbolik*, *Anm.* 7.

tribuyó no poco á cultivar la Apologética contra los infieles.

20. Apologética católica y Apologética protestante.—Durante mucho tiempo sólo se ocuparon los protestantes en polémicas contra Roma y entre sí. En las Universidades se establecieron cátedras especiales de controversia. El primero y más significado apologista es Felipe de Mornay, quien, además de sus luchas contra la Iglesia católica, aún halló tiempo para defender el Cristianismo contra los infieles. También fué éste el primero que escribió una Apologética en idioma nacional (1), si prescindimos del escrito de Andrea Abdallah, primero que apareció en español. Esto pudo haber contribuído á que tal Apologética, escrita según el espíritu de los precursores humanistas, cosechara grandes aplausos. Chemnitz y Chamier († 1621) fueron los principales polemistas.

Pero la que se conquistó más fama fué la Apologética serena del arminiano Hugo Grocio (2), hombre voluble, educado clásicamente, moderado y objetivo, la cual se tradujo á la mayor parte de las lenguas. Grocio compuso en la cárcel un librito en verso para enseñanza de las almas piadosas, obra que retocó en París, haciendo de ella una Apologética. Volviendo á lo antiguo é insistiendo en lo que en ello hay de universal y común, esperaba ganar á los lectores para la única Iglesia cristiana. Por este motivo, separó desde luego por completo la Dogmática de la Apologética, y se limitó á lo que «puede dar al hombre tranquilidad, consuelo y alegría en la vida terrenal, y abrirle una perspectiva plácida en las obscuridades del porvenir infinito.» El primer libro trata de Dios, de la Creación y de los milagros; el segundo, de Cristo y de las excelencias de la religión cristiana; el tercero, de las Sagradas Escrituras; el cuarto, quinto y sexto van dirigidos contra el paganismo,

---

(1) *La vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Épicuriens, Payens, Juifs, etc.* 1581, Cf. *Real-Enzykl.* V³, 1898, 80.

(2) *De veritate religionis christianae*, 1627. Labbadie, *Sur la vérité de la religion chrétienne*, 1684.

el judaísmo y el mahometismo. Las pruebas se fundan más en los principios de la razón y de la historia, que en la experiencia interna. El teólogo arminiano Limborch se adhirió á Grocio en su plática con un sabio judío (1687). Jacobo Labbadie, que primero fué jesuita, después carmelita, y últimamente predicador reformado, amplificó y llevó más adelante la parte dogmática de Grocio, por medio de su pseudomística quietista [1].

Los franceses procuraron refutar á los reformistas especialmente por medio de la Escritura. Entre ellos alcanzó señalada celebridad Veronio de París, cuyo Manual llegó á contar, desde 1615-1639, nada menos que 21 ediciones [2]. Entre tanto, desde Descartes, adquirió mayor resonancia el método filosófico-matemático. Pascal († 1662), matemático tan idóneo como ingenioso pensador y brillante estilista, en su obra no terminada «Pensamientos [3]» publicó, en forma de aforismos, artículos profundamente meditados para combatir, según el escepticismo jansenista, el movimiento librepensador. Dolíase de que, en su tiempo, del respeto á la antigüedad se hiciera, aun en aquello en que se encontraba menor fuerza demostrativa, un oráculo para todos los pensamientos, para todos los misterios y aun para las obscuridades, hasta el punto de que bastara apelar al texto de un autor para destruir los fundamentos más poderosos de la razón. Muy lejos estaba de su ánimo rechazar la importancia de la Historia, pero quería que, al propio tiempo, se respetasen los derechos del razonamiento. Con gran perspicacia de espíritu y lúcida profundidad de ánimo, defendió el mérito inmortal del Cristianismo con relación á la naturaleza humana, sin descuidar las pruebas exteriores de la historia de la Revelación y

(1) Por lo que se refiere á la apologética luterana, V. Baur, *Dogmengesch.* III, 1867, 28.

(2) *Méthode de traiter des controverses par la seule écriture*, 1615.

(3) *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*, 1669. Weingarten, *Pascal als Apologet*, 1863. Proudhomme, *Le Pyrrhonisme dans Pascal: Revue des Deux Mondes*, V, 1890, 661. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1896, 2. *Literar. Rundschau*, 1898, *Nr.* 8. Boutroux, *Pascal*, 1900. Warmuth, *Das religiös-ethische Ideal Pascals*, 1901. Hatzfeld, *Pascal*, 1901.

de la Iglesia. Partiendo del estado actual en que se halla el hombre, con sus muchas contradicciones en el pensar y en el querer, demostró que ninguna secta filosófica ni ninguna de las numerosas religiones de todos los tiempos y de todos los pueblos, es capaz de satisfacer el anhelo que, nacido de la conciencia de sí propio, tiene el hombre por saber su origen y su término. Sólo la Sagrada Escritura resuelve, con sus enseñanzas sobre la Creación, la cuestión del principio y del fin, así como explica, con la caída de Adán, la miseria del pecado y el dolor de la vida. Y aun crece de punto su valor cuando vemos que ella sola ofrece, en el amor de Dios, á quien adoramos, lo esencial de la religión, buscada siempre inútilmente en otras partes. Así, Dios mismo dispuso la Redención, y Dios mismo la pronosticó. El Nuevo Testamento nos pinta al Hijo de Dios hecho hombre en tan sencillas y patéticas imágenes, en lenguaje tan natural sobre las cosas más elevadas, que sólo un Dios puede enlazar tal sublimidad con tanta llaneza. Los Apóstoles y la Iglesia corroboraron y consolidaron todavía más la verdad cristiana. En esta genial exposición intentó Pascal, no tanto influir en el entendimiento por medio de la evidencia natural y la especulación metafísica, cuanto conmover con pruebas morales el corazón, pues opinaba que mucho más perjudiciales son á la fe las pasiones del corazón que la duda de la inteligencia. Cuando el hombre conoce su propia miseria, suspira por el Redentor y lo encuentra.

Daniel Huet, colega del obispo Bossuet, tan benemérito de la Apologética, en su clásica *Demonstratio evangelica* (París, 1679) sirvióse del método exacto para las demostraciones históricas sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Al propio tiempo, apartándose de las doctrinas de Grocio, conceptuó las predicciones mesiánicas como profecías directas, pero prescindió del valor interno del Cristianismo. De igual manera que Grocio, cuyos planes y proyectos tuvo á la vista, consideró las religiones paganas precristianas como emanaciones de la religión mosaica.

Fué, pues, un precursor algo escéptico del tradicionalismo francés. En un escrito póstumo pretendió fundar en el escepticismo filosófico la necesidad de la fe en la Revelación. Luis Bastida halló, como Pascal, el más alto testimonio en favor de la fe cristiana en el cumplimiento de las profecías bíblicas. Así como Baltus sostuvo polémicas contra Grocio y Ricardo Simón, porque el método crítico de éstos le parecía perjudicial, defendió Bossuet contra Ricardo la Tradición y los Padres.

21. Teología arminiana y sociniana.—El principio del subjetivismo debía perfeccionar, en cuanto las circunstancias le fueran favorables (1), lo que estaba ya preparado por el Humanismo. Ni siquiera la autoridad de la palabra bíblica hubiera podido resistir á la larga el choque de la duda racionalista. Las numerosas controversias y guerras religiosas contribuyeron no poco á conmover los mismos principios religiosos. La Teología *arminiana*, y *socianista* fué señaladamente la que, en la segunda mitad del siglo XVII, impugnó la fe cristiana eclesiástica en la revelación y sus fundamentos históricos, con la prueba protestante del espíritu y con la fuerza en el «testimonio del Espíritu Santo». Se puso en duda el dogma de la gracia, la divinidad de Cristo y todo lo sobrenatural. Así como advertimos hoy un rumbo semiracionalista en la Teología, tratóse entonces de referir las verdades sobrenaturales á la influencia del platonismo en los Padres de la Iglesia. El jesuita Baltus (2) defendió á los Padres contra Whitby, Leclerc y Souverain y, como Mourges, expuso ampliamente las relaciones que los Santos Padres tuvieron con la moral y la filosofía pagana. Remy Ceillier refutó los ataques de Barbeyrac á la moral de los Santos Padres, secundándole Buddeus, Stäudlin y otros. Los protestantes trataron de seguir un término medio, pero esta contienda

(1) Eucken, *Lebensansch.* 342. Falckenberg, *Gesch. der neueren Pilosophie* 3, 1898, 53. Stöckl, *Gsschichte der neueren Pilosophie*, I, 1883, 279.

(2) *Defense de SS. Pères accusés de Platonisme*, 1711 con el título: *Pureté du christianisme, ou Le christianisme n'a rien emprunté à la philosophie païenne*, 1838. Cf. Werner, *Geschichte*, V, 1. *Katholik*, I, 1891, 450.

conducía poco á poco á impugnar la religión y la moral de la Iglesia, del Cristianismo. Así quedó iniciado el escepticismo que, no religioso de suyo, declaróse poco á poco en abierta guerra contra el Cristianismo.

Pero hacía ya mucho tiempo que habían entrado en acción otros factores, los cuales abrieron camino á la crítica y al escepticismo religioso, y facilitaron su desarrollo. El tránsito de la Edad Media á la Moderna no está determinado solamente por la reforma eclesiástica. Así como la manifestación de la antigüedad clásica y la amplitud de los conocimientos históricos por obra del Humanismo señalaron nuevas direcciones al entendimiento del hombre, así también la dilatación de los horizontes geográficos producida por el gran descubrimiento de las nuevas partes del mundo, imprimió nueva dirección al conocimiento humano. Pero el nuevo sistema de Copérnico parecía propio para hacer vacilar todo cuanto hasta entonces se tuvo por estable é inconmovible. Como los fundamentos de la tierra, se trastornaron también los principios de la ciencia; apareció una nueva física, una nueva filosofía de la naturaleza; desapareció el respeto de la tradición y de la autoridad en la ciencia; las palabras de los maestros perdieron su valor. Como principio de la ciencia moderna, se erigió la actividad libre é independiente de la razón humana. La ciencia matemático-empírica de la naturaleza, ejerció gran influencia en la filosofía. Con el método inductivo se acercó el peligro del naturalismo.

22. El Escepticismo.—Francisco Bacón y Descartes pueden considerarse como los principales fundadores de esta forma moderna del pensamiento y de la observación. Bacón († 1626), con su teoría sobre el nuevo método de las ciencias naturales, no sólo preparó el camino al empirismo, sino también al naturalismo y al sensualismo. De ello podía brotar, por una parte, el idealismo, por otra, el materialismo, por ambas, el escepticismo. De los principios de Bacón, pasó Hobbes al naturalismo, Locke al sensualismo, Berkeley al idealismo, y al materialismo el filosofismo

francés, que, en Voltaire, tomó su origen de Locke, en Condillac se volvió hacia el materialismo, en Helvecio, Diderot y De la Mettrie fué más adelante, alcanzando los últimos límites en el «Sistema de la Naturaleza». «Esta filosofía francesa viene de Locke y es un renuevo del gran árbol del empirismo, que tiene las raíces en Bacón, el tronco en Hume, y cuyas ramas principales son Hobbes, Locke y Berkeley» (1). En las doctrinas de Locke hay además tres tendencias: en Condillac se desarrolló la materialista, en Berkeley la idealista, en Hume la escéptica. Al poner los filósofos ingleses su ciencia al servicio del Estado, sentaron un prejuicio peligroso para la religión, y promovieron el absolutismo del Estado. Bacón laboró por el gobierno de Isabel y Jacobo I; Hobbes por los restaurados Estuardos, y Locke por Guillermo III.

La filosofía de Descartes († 1650), que pronto alcanzó gran difusión, debía favorecer la orientación monista y el escepticismo, ya que todo dualismo tiende hacia el monismo, y la duda metodológica es precursora de la verdadera duda. Verdad es que Descartes se defendió de la acusación de escepticismo, puesto que combatió á los escépticos, y de la acusación de ateísmo, puesto que había demostrado la existencia de Dios; pero las consecuencias de su sistema conducían necesariamente á dichos errores. Spinoza (†1677) perfeccionó el principio de Descartes, tomando la razón como única norma de todo y atribuyendo valor solamente á la prueba matemática. La negación del milagro como cosa sobrenatural y como violación del orden de la naturaleza, nunca se había enunciado en forma tan absoluta. Su unidad de la substancia, con la dualidad de atributos (pensamiento y extensión), constituye la base del panteísmo; y el mismo Leibnitz que, como Locke, trataba de ar-

(1) K. Fischer, *Fr. Bacon* ² 1875, 303, 483, 514, 631, 664. Heussler, *Francis Bacon*, 1889. Fonsegrive, *Fr. Bacon*, 1893. En la pág. 145 advierte que el vulgar y tantas veces citado axioma (V. más abajo, pág. 00) no ha sido rectamente concebido. *Baconi Confessio fidei anglico sermone ante a.* 1564 *conscripta cum versione latina a* G. Rawley, 1896. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.* I, 171, 179.

monizar la fe con la razón, por medio de la distinción del *contra* y *supra rationem*, no pudo repudiarla enteramente. Habiendo atribuído Descartes un asiento local al alma humana, dedujo De la Mettrie que este lugar era una parte del cerebro, y su actividad, simple función cerebral; á su vez Condillac dedujo, suponiendo, con Locke, vacío el entendimiento, que todo era de naturaleza material. Así, pues, el materialismo francés procedió de Descartes y de Locke. Dios es la materia.

23. El Deísmo en Inglaterra, Francia, Italia y Alemania.—En Inglaterra, donde á consecuencia de las diferentes perturbaciones eclesiásticas y políticas y de la hipócrita y fanática institución eclesiástica del Estado, se ofrecía á la incredulidad un terreno más abonado, echó raíces cada vez más profundas el *deísmo*, nombre que desde 1563 empezó á darse á la incredulidad epicúrea. Herberto de Cherbury, Hobbes, Blount, Lyons, Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubbs, Morgan, Shaftesbury, Mandeville, Gibbon y Bolingbroke minaron poco á poco el terreno á la fe y á la ciencia, hasta que en 1742 sobrevino la disolución del deísmo por medio del escepticismo de Hume. Al principio, retrocediendo en presencia de las últimas consecuencias, interpretaban la religión sobrenatural por medio de alegorías y símbolos; más tarde pusieron en su lugar la pura abstracción, el esqueleto de la «religión natural,» la supuesta suma de las verdades naturales y de la ética natural, que suele considerarse como naturalismo ó deísmo [1]. Los deistas designaron al Cristianismo en sus formas históricas como superstición (Toland), ó á lo sumo, lo apreciaron como un retroceso á la religión natural, la cual empieza con la Creación (Tindal, Morgan). Toda religión popular fué estigmatizada como ficción é impostura de los sacerdotes.

Impugnaron especialmente los *milagros* Connor, Collins, Woolston, Annet, Bolingbroke y Hume; las pruebas sacadas

---

(1) Güttler, *Herbert v. Cherbury*, 1897, 64, 95.

de las *profecías* del Antiguo Testamento, Whiston, Craig, Toland, Collins; la autoridad de la *Sagrada Escritura*, todos ellos sin excepción, y señaladamente Chubb y Morgan, cuyo evangelio racional se limitó á la moral natural y á la creencia en una recompensa ulterior [1]. Ultima consecuencia de este deísmo no podía ser otra cosa sino el naturalismo epicúreo y el hilozoísmo materialista; porque la «religión natural», como cristianismo moral abstraído de la historia de la Iglesia, está en completa oposición con la religión positiva, con el Cristianismo histórico, con la Iglesia cristiana, y como abstracción negativa y superficial del pensamiento filosófico, es incapaz de prestar apoyo á la vida moral.

Variada debía ser la defensa como variado había sido el ataque. Casi todos los apologistas tienen por costumbre hacer concesiones á la difundida tendencia hacia la religión natural (latitudinarismo), cediendo el primer lugar á las pruebas de la razón y de la historia. Francisco Bacón, que tanto realzó la religión sobrenatural y que representó el ateísmo, no como consecuencia de un estudio profundo, sino como falsa disposición de la voluntad, admitió, con todo, cierta contradicción entre la razón y la fe, por cuanto somete ésta á aquélla y declara lo que ha de entenderse por el axioma de que la filosofía más profunda conduce á Dios, al paso que un ligero contacto con ella nos aleja de él; separa enteramente la filosofía y la religión; quiere, no una crítica racional de la fe, sino el libre movimiento de la ciencia contra la intervención de la religión, y coloca el Estado sobre la Iglesia. La Apologética trataba de modificar, de adaptar la fe por medio de la razón. El dogma

(1) Gubb, *A discourse concerning reason with regard to religion and revelation*, 1730; *The true Gospel of Jesus Christ asserted*, 1738. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, 1844. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Ert.* I, 122, 184; 266, 292. Schanz, *Die natürliche Religion: Theol. Quartalschr.* 1889, 210. Pfleiderer. *Geschichte der Religionsphilosophie* [3], 1893, 108. Strauss, *Glaubenslehre*, 1840, 227, 322, 341 trae una crítica á su manera. La obra de Tindal, *Christianity as old as the creation*, 1730 está indicada como la Biblia del deísmo.

de la inmortalidad del alma y de la vida eterna fué contrapuesto á la ignorancia pagana, y la moral cristiana, á la inmoralidad pagana. El Cristianismo, según el ideal de Locke[1] y en concepto de Grocio, fué considerado como una institución divina, confirmada por milagros y profecías, por medio de la cual debía alcanzarse el mismo fin que el que intenta la religión natural, con la sola diferencia de que es más fácil. En Inglaterra seguían dominando teorías de conocimiento sin metafísica, y experiencias que no agotaban la realidad, pero que dejaban un espacio para la fe en los 39 artículos.

En particular, los apologistas tuvieron que combatir el ateísmo. Á este objeto, Roberto Boyle (1626-1691), «el gran experimentador», á pesar de favorecer la explicación mecánica del mundo en el sentido del materialismo, instituyó un premio especial para sostener en Londres ocho veces al año predicaciones apologéticas sobre la religión natural y la verdad del Cristianismo contra las falsas doctrinas de los ateos, deístas, paganos, judíos y mahometanos, prescindiendo de la diversidad de las confesiones. Entre los escritos premiados se hicieron famosos los de Bentley, Clarke «padre del racionalismo inglés», y Derham, que defendieron la revelación natural y la sobrenatural. Fundaron ellos (Whitby, Bentley, Clarke, Conybeare, Foster, Watts, Leland y Berkeley) en la revelación natural, admitida por los adversarios, y, en parte, en su utilidad, la demostración de la necesidad y la necesidad de la revelación sobrenatural. En este terreno, adaptado á su genio práctico, han producido los ingleses ensayos muy importantes. Cultivaron la demostración de los milagros Gibbon, Leland[2], Simalbroke, Pearce, Adams, Lardner, Jorge Campbell, Farmer, Paley Addison; defendieron el milagro de la resurrección Ditton,

(1) Hertling, *J. Locke und die Schule von Cambridge*, 1892. Erdmann, *Geschichte der Philosophie*, III, 92.
(2) Leland escribió la primera historia del Deísmo, 1754. En cuanto á lo restante de la bibliografía, V. Werner, *Geschichte*, V, 102.

Sherlock [1], Gilberto Whest y Chandler, y las profecías Whiston, Clarke, Sykes, Chandler, Jeffery, Bullock, Newton y Hurt. Natanael Lardner fué quien mejor defendió la autenticidad de la historia del Nuevo Testamento [2]. Humphred Pridaux y Samuel Shukford extendieron esta labor á toda la historia bíblica. Al. Gerard reparó en el estilo de los libros del Nuevo Testamento, aduciéndolo como prueba de su autenticidad; Jennings consideró especialmente á esta luz los motivos internos. Además de éstos, son dignos de mención Stackhouse, Champman, Bryant y Werburton; en el siglo XIX, Porteus, Everett, Haldane, etc.

Otros defendieron el Cristianismo por su contenido, tratando de demostrar la racionalidad del mismo, y realzando la sublimidad de la moral general (Hammond, John Locke, Benson, Bennet), ó exponiendo la excelencia interna de la doctrina (Robinson, Jennings), ó la conformidad con la índole de la naturaleza humana (Arch. Campbell, Williamson) ó la analogía con la naturaleza (Butler, Brown). Entre estos impugnadores del deísmo en el siglo XVIII, Butler fué el único que prestó atención á la doctrina sobrenatural del Cristianismo; pero al mismo tiempo consideró la religión natural como fundamento y parte principal de la religión cristiana. Su apología [3], que ejerció influjo decisivo sobre Newmann y los de la escuela de Oxford, de la cual hizo Gladstone una nueva edición, se cuenta hoy todavía entre las obras más excelentes. Wesley y Whisefield excitaron el despertar religioso en la mitad del siglo XVIII; pero el «rival de 1750» no pudo contener la ruina moral. La corte de los reyes han-

(1) *Discourse on the miracles of our Saviour*, 1727-1730, la refutación más notable contra Woolston.

(2) *The credibility of the Gospel history*, 1741-1755, 12 vols., con suplemento. Los escritos de Peley, que estaban todavía prescritos en tiempo de Darwin, 1828, en Combridge para el examen de bachiller, merecieron de él, entonces estudiante de teología, y luego eminente naturalista, grandes elogios. En 1853 hízose de ellos una nueva edición.

(3) *The analogy of religion natural and revelead*, 1736.

noverianos fué extraordinariamente frívola; en ella pre valecían la embriaguez, la liviandad, la ignorancia, la corrupción, la venalidad y la vulgaridad [1].

También en Francia se mostró ya antes una tendencia, hostil al Cristianismo. El antiguo nominalismo (Occam Nicolás de Antrecaurt, Pedro de Ailly) amenazaba los misterios de la fe; el caos de la filosofía, á fines del siglo XV, produjo el escepticismo, el cual, por medio del empirismo y del tradicionalismo dejó sentir su acción también en el jansenismo (Pascal, Quesnel), y volvió á salir á luz en el tradicionalismo teológico. A principios del siglo XVII, la situación religiosa era muy triste en Francia. Unos ensalzan al siglo XVII por su jansenismo, como antídoto del cartesianismo, y otros lo califican de tiempo florido de la influencia católica [2]. En general está justificado cierto pesimimismo contra Descartes y contra el «gran siglo.»

Bodin (1530-1596) fué naturalista; Montaigne (*Ensayos*, primera vez que se usó este nombre) y Charron, en el siglo XVI, Fr. Sánchez y La Mothe le Vayer en el XVII, fueron escépticos religiosos; Descartes elevó á principio la duda filosófica (metodológica), para buscar el único apoyo firme en la conciencia y en la idea de Dios. Muchos lo siguieron en la duda, sin hallar base firme en el yo, ó permanecieron en el empirismo filosófico. Pero la filosofía cartesiana logró prevalecer de tal modo que, en tiempos de Luis XIV, fué en Francia «la Filosofía» y perduró hasta los tiempos más modernos. La realeza autocrática, la orientación galicana del clero, la larga y enervante lucha con las tendencias heréticas, la ver-

(1) Filon: *Revue des Deux Mondes*, II, 1888, 67; II, 1895, 205. Lecky, *History of England in the eigtheenth century*, 1878-1887.

(2) A lo uno pertenecen: Brunetière, *Revue des Deux Mondes*, 188, II, Agost. y Nov., á lo otro Lallemand, *L'Université cathol.*, 1889, Abril Gratry, *Erkenntnis Gottes*, I, 1858, 259. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, I, 190. V. Elie Méric, *Le clergé sous l'ancien régime*, 1890. Aubry, *Essai sur la méthode des études eccl.*, I, 1890, 70,, 226; II, 80, 103, afirma que Descartes y Pascal fueron la fuente principal de los males de Francia. Le Seché, *Les derniers Jansénistes*, 1891.

gonzosa corrupción de la moral pública y privada debieron, á pesar del «buen gusto», allanar al deísmo inglés el camino de Francia, de la cual había salido. El escepticismo y la frivolidad en las clases más elevadas, bajo la apariencia de cristianismo, socavaron los cimientos de la fe y de la moral. El egoísmo lo dominaba todo.

También Holanda ejerció nociva influencia (Bayle, Mandeville). Bayle († 1706) empezó á hallar en Francia, como Dodwell en Inglaterra, contradicciones entre la fe y la razón, á fin de entregar ambas cosas á la duda. Consecuencia de este escepticismo filosófico no fué, como en Pascal, el imperio de la fe, sino la ciencia superficial, que desecha toda religión y no deja más que «superstición, hipocresía y presuntuosa charlatanería» (K. Fischer). Llegó á la cumbre la mofa «ingeniosa» de todo lo santo en el deísta Voltaire († 1778), quien, habiendo tomado de Inglaterra (Bolingbroke) sus ideas religiosas, luchó, en primer lugar, contra la escuela cristiano-teológica de Descartes en Francia, cuando ya se hallaban á la vista las señales de los sensualistas (Locke) y de los enciclopedistas [1]. Tratar con aire de personas cultas al ateísmo, fué obra de los enciclopedistas; la glorificación del deísmo, obra de Rousseau. Los deistas ingleses habían interpretado ya en sentido naturalista el Antiguo Testamento, pero Voltaire presentó á Moisés como un personaje mítico, y habló del Pentateuco como de una colección de leyendas árabes. Otros interpretaban el Génesis como el disfraz histórico de un sistema astronómico.

Lo obra más escandalosa de la impiedad francesa, contra la cual hasta el mismo Voltaire alentó al combate,

(1) Servière, *Un professeur d'ancien régime. Le Père Charles Porée S. J.*, 1676-1741, 1899. Fué éste durante unos cuarenta años profesor de Retórica en el colegio de Luis el Grande. Entre sus discípulos, al lado de hombres muy religiosos, contaba á Choiseul, Mangeron, Turgot, Malesherbes, Helvecio, Diderot y Voltaire, á quienes él llamaba su mayor gloria y su mayor vergüenza. *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1900, 339. Kreiten, *Voltaire et le Voltairianisme*, 1896. Crouslé, *La vie et les oeuvres de Voltaire*, 1899.

fué el escrito de Holbach, mejor Damilavilles, impreso en Londres (Nancy) 1767, *Le christianisme devoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne.* La filosofía impulsaba á un grosero materialismo. Condillac convirtió la sensación en la forma fundamental de toda vida intelectiva; De la Mettrie enseñó el materialismo antropológico (*L' homme machine*); Holbach-Diderot el cosmológico (*Système de la nature*). En la Enciclopedia, que debió su origen á Diderot y d'Alembert, y de la cual se tiraron 30.000 ejemplares, aparece el sensualismo francés como cultura popular. Con todo esto, la Enciclopedia, de Bacón, proseguida por Bayle en su Diccionario, fué llevada al último término como emporio general del filosofismo. La incredulidad descendió de los palacios á las cabañas. En los salones se hacía gala de ella. No era necesario un don especial de profecía para predecir con Voltaire una catástrofe universal.

Los mejores defensores en tiempo de Luis XIV fueron Bossuet y Fenelón. Ambos defendieron, no tan sólo la fe católica contra los hugonotes, sino también el Cristianismo en general con la hermosa exposición positiva de esta fe según la Escritura y la Tradición. Bossuet flageló la incredulidad valiéndose de la burla; Fenelón (y la Bruyère, *Esprits forts*), con discursos serios. Con todo, la exposición del dogma de la fe de Bossuet se tuvo, con justicia, como una obra maestra, y contribuyó en gran manera á la conversión de los herejes. Bossuet fué cartesiano en Filosofía y tomista en Teología. Bossuet y Fenelón previeron males inminentes. Formaron juicio muy favorable de la filosofía de Descartes, y creyeron, con sus contemporáneos, que podrían vencer el escepticismo y el materialismo por medio del espiritualismo cartesiano; esto pudiera haber ocurrido, en efecto, si hubiera tenido razón Malebranche al derivar, del idealismo de Descartes, la contemplación de todas las cosas en Dios, [1]. Broglie aplica á este tiempo

(1) Joly, *Malebranche*, 1901.

el verso de Racine: *La razón, en mis versos, conduce al hombre hacia la fe.*

Lucharon contra el creciente escepticismo (Bayle), por parte de los protestantes, Abbadie, Leclerc, de la Placette, Pictet, Bernard, Turretin, Lemoine, Holland y otros; de la parte de los católicos, Houteville, Dutertre, Tournemine, Lefebre, Lamy, Bergier y Duvois du Launoy. El método es el histórico de costumbre: credibilidad de los sagrados escritores, cumplimiento de las profecías y milagros.

Contra Voltaire defendieron el Cristianismo gran número de apologistas: François, Gauclat, Nonnotte, Guenée, Pompignan, y d' Auguesseau y otros. Entre todas descuellan por su forma y su materia las obras apologéticas de Bergier [1], recomendado todavía como esclarecido apologista por el concilio de Reims (1883). Rechazó, en primer término los ataques aislados á la Revelación é hizo después, en una obra muy compendiada, una exposición completa de la verdadera religión. Su diccionario ha sido reimpreso recientemente. Otro camino siguió Chateaubriand [2], librepensador convertido más por impulsos de su corazón que por su entendimiento; á las burlas de los volterianos y á la fe de M. de Staël en la salvación mediante la Filosofía, opuso el Cristianismo con sus bellezas religiosas, éticas y estéticas, y procuró hacerlo grato al gusto más refinado. Aun en nuestros días ha encontrado continuadores este método, que se adapta perfectamente al espíritu francés. La «incierta razón» ha probado claramente que no está ella en condiciones de prestar seguridad á ninguna sociedad política ni religiosa. La Revolución fué la declaración

(1) *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les differents siècles*, 1780, 12 vols; *Dictionnaire de Théologie. Nouv. éd.*, 1888. Otras obras: V. Werner, *Geschichte*, V. 119. Mazuel, *Les meilleurs écrivains français classiques et modernes apologistes de la foi chrétienne*, 1898.

(2) *Génie du Christianisme*, 1802. V. Janet: *Revue des Deux Mondes*, II, 1890, 391. Bertrin, *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, 1900. Baumgartner, *Chateaubriands Apologie des Christentums: Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 61, 206. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclés. en France*, I, 231, 264, trae un juicio bastante severo de él y del método francés.

de la bancarrota del pensamiento unilateral de la filantropía, la cual, desligada del conocimiento de Dios, no pudo evitar el paso al despotismo y á la brutalidad.

Los franceses están apasionadamente infatuados del siglo XVIII, «el más anticristiano de los siglos cristianos» (Ehrhard). En primer lugar, por razones de estética: les parece como un perfectísimo acto dramático; es una pieza según el gusto actual, una gran comedia, que se resolvió en drama. Después, porque se le consideró como el cenit de la raza y de la lengua francesa, el tiempo «en que Francia fué más francesa que nunca». Para la gran mayoría tiene el mérito de haber préparado el siglo XIX. «Malos ó buenos, somos lo que él nos ha hecho» (Filón). ¡Aquella ciencia del vivir, aquel arte de conversar, aquel genio de socialidad que tan seductora hizo á nuestra antigua Francia la víspera del día en que desapareció! [1] Renán dice en elogio de la Filosofía del siglo XVIII que ésta hizo más que Lutero y Calvino; él mismo adaptó el volterianismo al gusto del siglo XIX.

Pero basta leer el *Emilio* de Rousseau, para ver el lado nebuloso y terrible que aquel siglo ofrece; el fin de aquella magnificencia hipócrita es la mejor prueba de sus extravíos; no puede darse una apología más conmovedora. «La doctrina de Rousseau y de los filósofos del siglo XVIII sobre la bondad natural del hombre, de tal modo fué sacudida por la experiencia, que puede designarse como una de las mayores estulticias que por algún tiempo afligieron al género humano» (Beaulieu) [2]. La Iglesia católica no poseía ya más que la apariencia de una fuerza en

(1) Guizot, *Histoire de la civil.*, II, 155, 169.

(2) Filon, *Revue des Deux Mondes*, II, 1888, 66, 70. Leroy-Beaulieu: *ibid.*, I, 1889, 287. Taine, *La reconstruction de la France en 1880. ibid.*, II, 1889, 241. Denis: *Université*, 1891, núms. 5, 6, *Annales de phil. chrét.*, 1890, I, 455; II, 27, 227; también separadamente en 1891. Broglie: *Ann.*, II, 1894, 410. Aubry, *Essai etc.*, I, 225, 257. En cuanto á Rousseau, V. *Annales de phil. chrét.*, I, 1896, 561. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne*, I, 1900, 378; *Université*, 1903, 342. Con el título *Science et Religion: Études pour le temps présent* ha aparecido en París una nueva colección de obras apologéticas. V. *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1901, 541.

la sociedad; había dejado de desempeñar su papel en la vida intelectual. «No se encuentra en el último siglo, por lo menos en Francia, ni un libro cristiano importante, ni un sistema filosófico inspirado por el Cristianismo, ni un gran orador, ni una obra literaria notable, ni una grande obra de arte» (Janet). Con igual severidad se expresa Broglie, lamentándose en particular de que los católicos creyentes, como fautores del gobierno antiguo *(ancien régime)*, se hallaran impotentes desde el principio contra las nuevas tendencias.

En Italia se sintieron, durante largo tiempo todavía, los efectos del movimiento del humanismo pagano, y los de la influencia de Francia, la cual no pudo dejar de imprimir también sus huellas en aquel país. Pero los italianos, acostumbrados á la fe heredada, se mostraron mucho menos sensibles y bastante más indiferentes; por esto, poco tiene que anotar aquí la historia de la Apologética. En el siglo XVII se hizo célebre la controversia sobre el sistema copernicano-galileo, pero no pasó de ser una simple cuestión científico-exegética. Que á ella se unieron con frecuencia esfuerzos filosóficos de gran alcance, ya lo había mostrado Giordano Bruno. La burla sarcástica que hicieron Galileo y sus amigos del escolasticismo, redundó en perjuicio de la Teología y de la fe; la condenación de Galileo no mejoró las cosas. Ello no obstante, en ningún lugar hallamos una hostilidad franca contra la fe.

Por consiguiente, la apología italiana se refiere á puntos generales y, por lo común, va contra adversarios antiguos ó extranjeros. Segneri († 1695) escribió contra los incrédulos *L'incredulo senza scusa.* Nicolai, Gotti, Roselli, Cassoni, Ansaldi Tauri y otros trataron de la esencia de la religión y del Cristianismo. En el siglo XVIII los franceses Claudio de Genest, M. de Polignac y Racine defendieron la religión inspirándose poéticamente en la naturaleza; esto mismo hicieron en Italia Colbi, Stecchi, Cannetti, Marchetti, Stay-Boscovich. Entre los apologistas filosóficos merece especial mención el barnabita ontólo-

go Gerdil († 1802) [1]. Valsecchi recopiló en una obra los diversos temas tratados por Gerdil; en ella prueba: 1.° la existencia de Dios, la espiritualidad é inmortalidad del alma y la religión como un hecho en la vida universal de los hombres; 2.° la realidad de una revelación divina; que la religión cristiana es la verdadera revelación de Dios lo demuestra por la verdad del dogma, por la renovación de las costumbres, por su rápida propagación, por los martirios, por los milagros y por las profecías. La 3.ª parte trata de la irreligiosidad contra Bayle. Contra Rousseau escribió en su *Antiemilio* una de las mejores refutaciones. Los dogmáticos italianos acostumbran enlazar la Apologética, como Teología fundamental, con la Dogmática (Perrone).

También en Alemania [2] amaneció, según escribía Leibnitz en 1671, un siglo filosófico, que empujó cada vez más hacia el racionalismo y el naturalismo. Las escuelas de Leibnitz y de Wolff admitieron la Revelación al lado de la religión natural, y defendieron esta última contra la ortodoxia. Leibnitz († 1716), en su Teodicea contra Bayle, se muestra tan elocuente defensor de la religión natural y de la Revelación, como, en sus escritos no polémicos, defensor infatigable de las tentativas de unión de aquel tiempo. Mas, bajo ambos respectos, le perjudicó el no haber llevado á término su obra, aun cuando haya de reconocerse el elevado mérito de esta filosofía creyente. La orientación filosófica y deísta arrastró al racionalismo. Éste, desde la mitad del siglo XVIII, con excepción de la sociedad pietista, que por su subjetivismo subyugó indirectamente al racionalismo, imperó casi por entero en la Teología protestante (Tomasius y Franke en Halle) y ejerció no

(1) *L'immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu*, 1747. *Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti*, y otros, en Werner, *Geschichte*, V, 126.

(2) Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 69, trae una descripción importante sobre el carácter de los ingleses, de los franceses y de los alemanes. V. Aubry, *Essai etc.*, I, 1890, 44.

poca influencia en la Teología católica. Semler y Ernesti introdujeron el racionalismo en el estudio de la Biblia, descuidado hasta entonces; Reimarus-Lessing, por medio de los fragmentos de Wolfenbüttel, atacó en sus fundamentos la creencia en los milagros del Cristianismo, produciendo gran impresión (1).

Llegó el tiempo del superficialísimo *filosofismo*, el cual se abrió paso hasta el trono (Federico II, José II). Así como los sofistas pretendieron referir todas las cosas al sujeto pensante y constituirse en maestros de la virtud, así ahora los iluminadores y los fabricadores de sabios pretendían difundir racionalidad y luz. Unos y otros aprovecharon como medio el arte de la contradicción, del razonamiento superficial. En la palabra *racional* está la distinción de la corriente naturalista en Francia. Evocaron la razón como árbitro supremo en las cuestiones religiosas: la inspiración, la revelación natural, la institución y dirección divinas de la Iglesia fueron sacrificadas á una fe de pura razón. Fundaron una religión natural sin valor histórico, eliminando de la Sagrada Escritura todo lo que parecía sobrenatural, milagroso y suprarracional, y en este residuo estéril del análisis racional y en la ética natural de la «religión dentro de los límites de la razón», creyeron poseer un baluarte contra el poderoso enemigo de la incredulidad. Aspiraciones filantrópicas y experimentos fantásticos habían de conducir de nuevo al estado de naturaleza imaginado por Rousseau. «Así se formó aquella atmósfera de incredulidad, de menosprecio de todo lo cristiano, en la cual el paganismo ó el islamismo parecían más apacibles, más humanos, más poéticos que la sombría doctrina galilea de la mortificación y de la salvación» (Döllinger).

Con esto queda también caracterizada la ciencia apologética de aquel tiempo. Rara vez se encuentra una defensa del Cristianismo llena de persuasión, profundamente

(1) Erdmann, *Gesch. der Philos.*, II, 238, 254 Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.*, I, 521, II, 198.

meditada, tomada de las fuentes mismas de la fe; aun los mejores apologistas insistieron con preferencia en el aspecto intelectual de la Revelación. Pfaff, Mosheim, Haller y Zimmermann escribieron contra los que negaban el dogma de la Revelación. La obra de Lilienthal (1) fué puesta al lado de los escritos de Ladner y Bergier; no obstante esto, faltábale orden y precisión. Nesselt, Less, Jerusalem y Spalding demostraron tener mejor orden; pero también se nota en ellos mayor influjo del racionalismo. Herder y Lessing trataron de ofrecer en la idea de la educación del género humano y en la religión de la humanidad, una compensación á la fe en la Sagrada Escritura sacudida por la crítica; la verdad del Cristianismo debía ser separada de las formas históricas según los principios de la razón. Pero esta separación significa, para la fe, su destrucción. Por esta causa escribieron contra los «Fragmentos» Tobler, Döderlein, Less, Michaelis y Semler; y contra otros escritos de iguales tendencias, Lüderwald, Seiler y Maass. Escribieron apologías más generales, Seiler, Kleuker, Reinhard y Köppen.

La Teología *católica* no fué atacada tan directamente; por este motivo se mantuvo en la Apologética en los confines de los problemas generales. El jesuíta Fibs († 1706), inspirado en San Agustín, escribió una Apología general contra ateos, paganos, judíos y herejes. Scheffmacher († 1733) fué un controversista de bastante significación. El Abad Gerbert fundó la doctrina de los principios, hizo el primer ensayo de una Apologética del Cristianismo y de la Iglesia, é introdujo el simbolismo en las escuelas católicas (2). Pero pronto se manifestaron los efectos de la filoso-

(1) *Die gute Sache der Offenbarung*, 1750 1782, 16 vol. Less, *Berweis der Wahrheit der christlichen Religion*, 1768. Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion*, 1768. Además, Werner, *Greschichte*, V, 131. Denzinger, *Vier Bücher b. d. rel. Erk.*, I, 195. Döllinger, *Kirche*, 388. Weber, *Das Universitätsjubiläum von Heidelberg*, 1886, 38. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III³, 1882, 37, 457. Goethe-Eckermann, II, 169. *Aus meinem Leben*, *Werke*, XI, 233, 284; XII, 32. Nostiz, *Das Triumvirat der Aufklärung: Zeitschr. kathol. Theol.*, 1900, 49, 482.

(2) *Principia theologiae symbolicae*, 1758; *Domonstratio verae religionis*

fía de la época. Formado en el espíritu de la filosofía de Wolff, escribió Stattler [1] una defensa sistemática del Cristianismo con el significativo mote de *Haereticorum patriarchae philosophi* (Tert.). Contra la religión natural de los deístas naturalistas, trató de demostrar la insuficiencia de las pruebas de la razón, y puso por fundamento principal la evidencia de la posibilidad y necesidad de la Revelación, de la que es intérprete y depositaria la Iglesia católica. La primera Apologética, completa y ordenada, de Beda Mayr tuvo gran resonancia. Sirviéndose de Bergier, Döderlein, Less, Eichhorn, Kleuker y otros, combatió en forma más clara y contundente á los enemigos franceses y alemanes de la Revelación. Todavía es más amplia la obra de Storchenau. Veith y Sandbichler defendieron la Sagrada Escritura. Con todo, en aquel tiempo la Apologética católica no ofreció ninguna defensa amplia del Cristianismo, ni considerada la Iglesia como poder social en la humanidad ni como representante del Hombre-Dios Jesús. Se hacía notar la prosperidad y cultura del Cristianismo, pero no se estaba en condiciones de rechazar las objeciones fundadas en algunos hechos ocurridos en su desenvolvimiento, considerándolos como insignificantes á la luz de la vida completa eclesiástico-cristiana. El sentido fiel del pueblo conservó su herencia religiosa mejor que la Teología.

24. Siglo XIX. El Racionalismo, el Panteísmo, el Naturalismo, el Darwinismo.—En el siglo XIX tuvo que luchar todavía la Apologética en todos los terrenos con los efectos del *racionalismo*, el cual se convirtió en *panteísmo* filosófico, al paso que en la crítica bíblica fué sustituído por la escuela histórica de la crítica aliada con la hi-

---

veraeque ecclesiae contra quasvis falsas, 1760; *De radiis divinitatis in operibus naturae providentiae et gratiae*, 1762. V. Werner, *Gesch. der kath. Theol.*, 179. Hurter. *Nomenclator*, II, 662, 1003, 1301.

(1) *Demonstratio evangelica*, 1770, *catholica*, 1775. Fué puesta en el índice. Beda Mayr, *Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion*, 1787-1789. Storchenau, *Philosophie der Religion*, 1772-1789, 11 vol. Kuber, *Verteidigung der katholischen Religion gegen Angriffe neuer Zeit*, 1826.

pótesis de los mitos. Todavía fué más peligrosa la *ciencia anticristiana de la naturaleza*, que subyugó los ánimos con sus sorprendentes progresos y sus métodos exactos, porque, traspasando sus límites, aspiró á sujetar dentro de su órbita toda la actividad del espíritu. Por una parte, trató de dar importancia al sensualismo, y, como positivismo, según la antigua máxima: «¿Cómo hemos de creer lo que no vemos?», se propuso impugnar todo conocimiento de lo ideal y de lo sobrenatural, ó bien proclamar directamente el naturalismo y el materialismo; en tanto que, por otra, pretendió dar una explicación positiva de los enigmas del mundo mediante la teoría de la evolución. Pero esta teoría no se detuvo en el campo de la ciencia natural, sino que penetró más y más en las ciencias lingüísticas, sociales é históricas. No puede negarse que en el pensamiento y en la vida se operó una transformación jamás vista hasta entonces; cambio que debió influir tanto más en las ciencias teológicas cuanto más hostil era al Cristianismo y con más afán se proponía su destrucción. Todas las ciencias profanas, la Física, la Química, la Astronomía, la Fisiología, la Filología, la Arqueología, la Historia y la Política se conjuraron contra él.

Con esto queda designada la tarea de la Apologética. No sin sufrir la influencia de sus enemigos—anhelo por propagar la cultura en el siglo XVIII, filosofía especulativa en la primera mitad del siglo XIX, ciencia exacta en la segunda mitad del mismo,—llegó á convertirse en una disciplina filosófico-teológica, á la cual tocaba allanar los obstáculos entre la Teología y la ciencia profana, entre la fe y la ciencia. El espíritu de Bacon cobró nuevo vigor. Llegó á decirse que no se pretendiera oponer á esta corriente un dique, pues nunca podría contenerla, así como nunca es posible hacer un dique empleando la corriente misma, ni petrificar el espíritu de Bacon en una columna de Hércules (Fischer). La Apologética sacará de esto la lección de que es sencillamente imposible volver al método antiguo. Sólo respetando las conquistas de la ciencia moderna y entrando

en el pensamiento moderno, puede defender su campo é influir en las corrientes intelectuales.

25. Francia.—Los franceses empezaron el siglo restableciendo poco á poco el orden religioso trastornado por la Revolución. La Apologética dispuesta para los paganos, se convirtió en Apologética para los cristianos. Fué preciso empezar de nuevo por los principios fundamentales y tratar de influir en los espíritus irreligiosos por medio de descripciones estéticas y psicológicas, á la manera de Bossuet, Fenelón y Chateaubriand (1). Frente á las ruinas de la Revolución, era fácil demostrar el valor del Cristianismo para la vida práctica y la política (Frayssinous, de Maistre) (2). Tratóse de poner de acuerdo en lo posible las contradicciones. Durante el gobierno de la Restauración, se restablecieron exteriormente la armonía entre la dignidad real y la sacerdotal; pero, de hecho, la Iglesia fué avasallada. Bajo la dinastía de Julio la ensalzaron como fomentadora de la civilización y del progreso; bajo el imperio fué celebrada como instrumento de política. Lamennais, gran

---

(1) *Theol. Quartalschr.* 1820, 135; 1830, 570; 1834, 137; 1839, 367. Werner, *Geschichte der apologetischen Literatur*, V, 197. *Ann. de philos.*, II, 1895, 300, 469. *L'Université cathol.*, 1896, 122. Baunard, *Un siècle de l'église de France*, 1800-1900, 1901. Longhaye, *Dix neuvième siècle*, 1900.

(2) *Défense du Christianisme ou Conférences sur la religion*, 1803-1809, 1814-1822, 1825. *V. Université cathol.*, II, 1892, 192. Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1817. V. *Revue des Deux Mondes*, 1889, I, 549; II, 165, 376; 1890, II, 391. Dupanloup, *Le Christianisme présenté aux hommes du monde par Fénélon*, 1847. Delfour, *Dupanloup Polémiste: L'Univ. cath.*, 1897, 439. Nicolas, *Études philosophiques sur le Christianisme*, 1850; 17. ed. 1885. Haussonville, *Lacordaire*, 1895. V. también las revistas: *La Controverse, Revue des objections et des réponses en matière de religion*, 1880, más tarde con el título de *La Controverse et le Contemporain*, actualmente *L'Université catholique*. Además, *Annales de pilosophie chrétienne; Revue des questions historiques; Revue des religions; Revue thomiste; Revue biblique; La science catolique.* En París solamente se publican diez revistas científicas-católicas. Algunas, como la *Revue du Clergé français*, tratan principalmente de los problemas modernos. V. Schanz, *Die französische Theologie der Gegenwart: Theol. Quartalschr.* 1883, 78. Caussette, *Die Vernünstigkeit des Glaubens, Apologie des Christentums und der katholischen Kirche*, 1888. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1890. Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 1886; *La vraie religion*, 1889; *Les relations entre la foi et la raison: Ann. de phil. chrét*, 1894, *Juin-Août.* Duplessy, *Les Apologistes laïques au XIXe siècle*, 1893. Pechenard, *Un siècle. Mouvement du mon de de* 1800 *á* 1900, 1900. *L'Univ.*, 1903, 553.

admirador de la tradición y más tarde ardiente defensor de la libertad, libró á muchos de los lazos del indiferentismo y dió el golpe mortal al galicanismo. Con él y con Gerbert, empieza el método moderno de la Apologética, que se ocupa en el problema de la certeza. Sus discípulos conservaron su entusiasmo, pero sin seguirle en el camino del error. De Maistre, Montalembert, Dupanloup, Barran, Pauvert y la Chadénede justificaron el Cristianismo ante el tribunal de la razón; Nicolás elevó toda la filosofía cristiana á sistema; Laforet expuso racional y especulativamente las doctrinas de la Iglesia; Martinet, Louay, Chassay y Dechamps hicieron una Apologética formal del Cristianismo y de la Iglesia. Ravignán, Ventura, Lacordaire, el P. Félix, Vermillaud y Jacinto volvieron de nuevo á la época de las conferencias, para dilucidar en discursos más brillantes, más entusiastas, más arrebatadores, los grandes problemas de la verdad y de la libertad.

Todavía es mayor el papel que desempeña actualmente la Apologética en Francia. A las heridas causadas por la Revolución antigua y la moderna, se suman los ataques del empirismo (positivismo, agnosticismo, darvinismo) y de la historia de la religión (renanismo). Los sabios creyentes, esperando todavía una curación radical de los males profundos de la sociedad francesa, tratan de conjurar los peligros publicando periódicos apologéticos especiales, y disponiendo congresos internacionales (París, 1888, 1891; Bruselas, 1894; Friburgo, en Suiza, 1897; Munich, 1900; Roma, 1903), con el expreso objeto de ayudar á la apología de la fe [1]. Lo cual es tanto más necesario, cuanto no sólo existe en el Colegio de Francia, desde 1879, una cátedra para el estudio comparado de las religiones, sino que en 1886 se estableció una sección especial para estos estudios «con el fin de romper con la enseñanza confesio-

---

(1) *Ann. de phil. chrét.*, 1886, n.° 2-4; 1890, (Déc.) 229. *L'Enseignement de la philosopie, lettre de l'évêque de Bayeux: Ann.* I, 1994, 343; I, 1897, 515; I, 1901, 625. *Science cath.*, I, 1891, 256. *Université cath.*, 1891, 208, 311; 1894, 589, 1897, 446. *Revue des Deux Mondes*, III, 1899, 87. Godard. *Le positivisme chrétien*, 1901.

nal de las ciencias religiosas.» El Estado «laico» se ha convertido en ateo. La libertad de enseñanza, por la que lucharon Montalembert y Lacordaire, está oprimida por las escuelas impías del Estado. En 1892, los francmasones franceses rechazaron el deísmo (Dios, la inmortalidad) y proclamaron la moral independiente y la enseñanza laica. La ley sobre las Congregaciones de 1901 trata de prohibir la enseñanza de las Ordenes religiosas. «El ateísmo es la mayor plaga de Francia y el gran delito del pueblo francés» escribe el Obispo de Bayeux. Otros están de acuerdo con él, aunque recientemente creen haber descubierto indicios que prometen cierto mejoramiento.

Entre los apologistas, en el terreno científico-natural, son de mencionar Moigno, Elie de Beaumont, Quatrefages, Lenormant, Harmand, Bourgeois, Haté, Motais, Janet, Reingeard y Guibert; entre los antipositivistas, el P. de Bonniot, Pernet, Broglie, Duilhé, Pressensé, Arduin, Robiou, Jacquinot y Bougaud. También los filósofos espiritualistas (Caro, Simón, Janet, Remusat y otros) ayudaron á la causa del deísmo, contribuyendo á que hoy las «personas de mundo» no se avergüencen de llamarse cristianas. Así como en Francia se difundió y prosperó la crítica radical de la Biblia, especialmente por obra de Cousín, Renán, Havet, Réville y otros, así tratan los apologistas de cultivar cada vez mejor el campo exegético por tanto tiempo abandonado (Faivre, Harlez, Bonniot, Le Hire, Fillión, Fouard, Le Camus, Lamy, Loisy y otros). Vigouroux, más positivo que Lenormant, defendió con fortuna, valiéndose de la ayuda de los modernísimos descubrimientos hechos en Mesopotamia y Egipto, la historia del Antiguo Testamento contra numerosas objeciones (1). La *Revue Biblique* desde

(1) *La Biblia y los últimos descubrimientos realizados en Palestina, en Egipto y en Asiria*, 1885; *Le Nouveau Testament*, 1889, *Les livres saints et la critique rationaliste*², 1886. Carbonelle, *Confins de la science*, 1883. Guibert, *Les origines, questions d'apologétique*, 1896. Acerca de las últimas tentativas llevadas á cabo con objeto de constituir una ciencia apologética más eficaz, procurando armonizarla con la ciencia moderna, V. Schanz, *Uber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*, 1897. Fontaine, *La chaire et l'Apologétique au XIXe seècle*, 1896;

1892 ha hecho prosperar con método crítico y positivo la exégesis.

Los belgas franceses (Carbonelle) publican en Bruselas la *Revue des questions scientifiques*, que se dedica principalmente y con amplias miras á cuestiones de ciencias naturales. En Lovaina se fundó en 1890 una escuela superior de Filosofía, cuyo fin consiste en aplicar con fruto á la Filosofía el resultado de las ciencias físicas modernas (Mercier). No pierde ocasión de cultivar la historia de la religión, puesto que se reprocha directamente á los países católicos la decadencia de la cultura. Que el Catolicismo no tiene la culpa de esto, lo prueba la historia brillante de los pueblos latinos y el estado actual de Bélgica.

26. Inglaterra.—En Inglaterra, como en Francia, la vida religiosa pierde en extensión, pero gana en intensidad. La incredulidad conquista cada día más terreno. Los católicos, gracias á sus esfuerzos para la emancipación, han dado á luz una serie de escritos que atienden sobre todo á la *demonstratio catholica*, pero que al propio tiempo se aplican á la defensa de la religión cristiana en general: Fletcher, Milner, Baines, Butler, Moore, Mac Hale y Cooper. También son de importancia extraordinaria las obras de Wiseman, Manning y Newman, traducidas al alemán (1). La obra de Murray contra los puseístas tiene un tono más polemista. Ward padre († 1882), principal campeón del movimiento de Oxford, y su hijo, defendieron con celo y valentía el Cristianismo y la Iglesia. Más

---

Les infiltrations protestantes et le Clergé français, 1901, 1902. Denis, *Esquisse d'un apologétique*, 1898.

(1) V. Werner, *Gesch. d. apol. Lit.*, V, 210. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 1877/78. Wiseman, *Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung*³, 1866. Mivart, *The Genesis of Species*, 1871. *On Faith*, 1889. Bellesheim: *Katholik*, II, 1894, 552; I, 1898, 70. *Univ. cathol.*, 1900, 515. Hurter, *Nomenclator III²*, 1895, 1187. Sobre la novísima Apologética en América, V. *Science cath.*, 1889, 568. Zham, *Science and the Church*, 1896. Hogan, *Clerical Studies*, 1895. Schanz: *Theol. Quartalschr.*, 1899, 481. Tyrell, *The Faith of the Millions*, 1901. Sobre Manning: *Katholik*, I, 1892, 289. En cuanto á la bibliografía protestante (iglesia libre escocesa) V. Bruce, *Apologetics, or Christianity defensively stated*, 1892. White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 1896. Momerie, *Immortality and other sermons*, 1901.

modernamente, en Inglaterra, cuna del darwinismo, así como en todas partes, se atendió, en primer término, á la defensa del Cristianismo en su lucha con las teorías del evolucionismo. En esto adquirieron renombre, entre los católicos, Mivart y el Obispo Clifford. El primero juzgó el darwinismo con gran libertad respecto á lo que ha de admitirse y á lo que ha de limitarse en él á la luz de los principios católicos; el segundo propuso la más libre interpretación del hexámeron para alejar dificultades. En Inglaterra existe una sociedad especial para «la defensa de la verdad católica.»

Por parte de los protestantes, fueron de alguna eficacia los libros de Bridgewater (1836, 11 tomos, traducidos en alemán). Dicha obra, salida de una fundación de Bridgewater († 1821), se propuso exponer, en interés de la filosofía cristiana, la teología sobre los reinos y órdenes de la naturaleza, según antiguos precursores de las diferentes «Teologías» teleológicas. Actualmente se concreta este interés esencialmente en el darwinismo, que, en parte, ha de unirse con la historia de la Creación (Bowell, Warrington, Haughton, Woods, Smyth, Steanley, Kinns; los americanos Asa Gray, M'Cosh, Hedge). Lightfoot escribió contra el libro muy difundido de «la revelación sobrenatural». Pero la disolución de la Iglesia anglicana y la negación de toda revelación, adelantan cada día más. El ceremonial de la «Alta Iglesia» y la fe de la «Baja Iglesia», acaban en la «Larga Iglesia», en la religión de la sana razón del hombre. En América impera el espíritu anticatólico, francmasón y pagano en la educación y en la política, espíritu contra el cual han de luchar los católicos con grandes sacrificios en las escuelas y en la cura de almas.

27. Italia.—Italia, en su aflictiva situación social, tiene que luchar hoy más que antes contra el indiferentismo y la incredulidad [1]. Por una parte, ha penetrado en ella,

(1) En los *Ann. de phil.*, II, 1898, 353, se habla en este mismo sentido: Sanz y Escartín, *El individuo y la reforma social*, 1898. Gaston Routier, *Grandeur et décadence des Français*, 1898. En España é Italia crecen cada

procedente de Alemania, el kantismo, el hegelianismo y el materialismo, y de Francia, el positivismo y el escepticismo; en tanto que, por otra, las ciencias naturales y la ciencia comparada de las religiones han socavado la fe en muchas personas cultas. Esto fué tanto más fácil cuanto la Apologética, hasta los tiempos más modernos, se movió solamente por antiguos y trillados caminos, y la Teología degeneró frecuentemente en formalismo. El idealismo especulativo de los ontólogos y los psicólogos, condujo á conflictos con la Iglesia. Sólo recientemente ha tomado la cosa mejor aspecto. Nardi ha escrito una *demonstratio catholica*; Albèri una defensa del concepto cristiano del mundo contra el naturalismo. Sanseverino, Prisco, Maugeri y Barberis alzaron su voz contra el positivismo. Zigliara, Schiftini y otros trataron la Teología propedéutica. Palmieri, Tongiorgi y Stoppani procuraron conciliar el dogma cristiano de la Creación con las modernas ciencias naturales. Cornoldi preparó la restauración de la filosofía tomística y fundado la *Civiltà Cattolica* en defensa de la fe y de la Iglesia. *Secchi* (1) emprendió la demostración, mediante la ciencia natural, de una concepción del mundo que reduce á la unidad el universo entero.

Recientemente, á consecuencia de la encíclica de León XIII, el tomismo ha reconquistado todo el campo teológico. En las Academias y publicaciones tomistas, se indica la filosofía natural aristotélico-escolástica como solución del conflicto moderno entre la fe y la ciencia. Aun antiguos racionalistas, como Franchi, buscan en Santo Tomás

---

día más, como en Francia, el indiferentismo y la incredulidad. Esto explica su inferioridad.

(1) *L'unità delle forze fisiche*, 1864; *La grandezza del Creato*, 1879; otras obras acerca del sol y de las estrellas. Giovanni, *Scritti apologetici*, 1875. Franco, *Risposte populari alle obiezioni più communi c. la religione*[6], Franchi, *La filosofia delle scuole italiane*, 1889. Por lo que se refiere á trabajos cosmológicos, V. *(Stoppani) Theol. Quartalschr.* 1888, 353. Sobre Labanca V. *Revue de l'histoire des religions*, I, 1886, 222. Werner, *Die italianische Philosophie des* 19. *Jahrhunders*, 1884-1886. *Studi religiosi, Rivista critica e storica promotrice della cultura in Italia*, I, 1901. Boncmelli, *Il secolo che nasce. La Chiesa*, 1903. Semeria, *Veinticinque anni di Cristianesimo nascente*, 1902.

apoyo contra el materialismo. P. de Cara ha impugnado también con buen éxito las direcciones destructoras de la lingüística y de la ciencia comparada de las religiones. El libro de Labanca sobre el cristianismo primitivo (Roma, 1886) demuestra evidentemente que también los italianos tuvieron que defenderse contra el sincretismo semítico-budístico. A principios del nuevo siglo, se fundó en Florencia una Revista cuyo fin era la conciliación de la ciencia y la fe. Mariano, en Nápoles, en su obra sobre el budismo y el cristianismo (1901), escribe que primeramente creyó que Italia no podía ser salvada sino por la introducción de la Reforma; pero que después tuvo que echar mucha agua al vino, ya que ahora está convencido de que sólo puede venirle el remedio por despertar del clero.

28. **España.**—Cosa semejante puede decirse de España. También aquí se ha empezado á salir del estancamiento científico; también aquí el tomismo, vuelto nuevamente á la vida, es considerado como el áncora de salvación contra los ataques del naturalismo moderno. Los escritos de Balmes hallaron en su tiempo, aun en Alemania, un público muy numeroso [1]. Igual suerte cupo á otros escritos tomísticos, como á la Filosofía de Santo Tomás, de González, y á la Apologética, de Orti y Lara. Esta última obra respondió al concurso propuesto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, con motivo de la traducción española de la obra de Draper, hostil á la Iglesia, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1873). González Arintero trata de reanimar los estudios exegéticos y apologéticos.

29. **Alemania.**—Muchas circunstancias han contri-

---

(1) *Cartas á un escéptico*, 1855; *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en la obra de la civilización europea*, 1845; *El Criterio*, 1896; Hernández Fajarnés, *Estudios críticos sobre la filosofía positivista*, 1883; Orti y Lara, *Harmonía de la Ciencia y la Revelación*, 1884. Tradújose al español el diccionario de Jaugey; González, *La Biblia y la Ciencia*, 1891; *La crisis científico-religiosa*, 1901. Vieron la luz pública en Madrid las publicaciones siguientes: *La Controversia*, *Revista religiosa, científica y política*, *Revista Ibero-Americana*, *Razón y Fe;* en Barcelona, *Dogma y Razón*.

buído á dar gran importancia y notable desarrollo á la Apologética en Alemania. La crítica de Kant, no sólo dió el golpe mortal á la filosofía dogmática, sino que conmovió también la fe en el conocimiento objetivo de Dios y en la Revelación. El llamado compromiso (teología racional según Locke y Leibniz) fué resuelto por Kant y por Hume á fines del siglo XVIII. La crítica de la razón pura (1781) y los diálogos póstumos de Hume sobre la religión natural (1780) aparecieron casi al mismo tiempo. Kant admitió de nuevo la tendencia primitiva de la Reforma luterana y la llevó hasta el último fin, la separación de la fe religiosa de la ciencia teórica (1).

Aun la poesía se vió poderosamente influída por este criticismo (Schiller, Goethe), y se unió con el neohumanismo, el cual, renegando de lo presente, buscaba su religión en el culto de la civilización griega. Ser teólogo se consideraba casi como una deshonra (2). La evolución filosófica, que partió de Kant, y que, con Fichte y Hegel, condujo al panteísmo y, con Schelling, al misticismo naturalista, no podía dejar de influir profundamente en la Teología y en la fe. La llamada orientación histórica en la Teología bíblica trató de explicar la Historia como procedimiento dialéctico de ciertas ideas y de colocar el cristianismo histórico entre las antiguas religiones más ó menos místicas. El sentimiento de la dependencia absoluta, por el cual Schleiermacher quiso reconciliar la ciencia y la fe, establece la experiencia religiosa del sujeto como única norma del juicio y renuncia á las pruebas objetivas de los hechos y de las verdades metafísicas. También las tendencias extremas en las ciencias naturales han encontrado en Alemania prosélitos y defensores en mayor número y con más rapidez que en otras partes. Colmó la medida el «superhombre» de Nietzsche.

(1) Paulsen, *Einl.*, 306; *Kant, der pilosoph des Protestantismus*, 1899.

(2) Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.*, II, 295, 308. Weiss, *Apol.*, III³, 883. Eucken, *Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, 1896, 348. Ziegler, *Geist. Ström.*, 22. En cuanto al idealismo alemán, V. *Real.-Enzykl.*, VII³, 613.

Con este esbozo hemos demostrado al propio tiempo la marcha de la Apologética. Las obras de Drey (1), Staudenmaier, Denzinger y Gutberlet están inspiradas en la filosofía de la religión. Liebermann, Klee, Reinerding, Schwetz, Ehrlich, Sprinzl, Hettinger, Egger, Hontheim, Ottiger y Wilmers escribieron teologías fundamentales. Las apologías de Hettinger y Wosen son de índole más general. Weiss defiende el Cristianismo contemplado á la luz de la moral. Hammerstein publicó diferentes artículos apologéticos para un público más numeroso. Contra la destructora crítica bíblica de Strauss, Renán y otros, están, además de los escritos preliminares y la vida de Jesús, las críticas de Hug, Haneberg, Brunner y otros. La Revista *Natur und Offenbarung* (Natulareza y Revelación), fundada por Michelis, ha ayudado en gran manera á la defensa del Cristianismo contra los ataques de las ciencias naturales. En 1897 apareció también *Natur und Glaube* (Naturaleza y Fe) de Weiss. Merecen citarse entre los autores Reusch, Huber, Michelis, Veith, Westermaier, Hummelauer, Gütter, Lorinser y Schäfer. En las cuestiones sobre los principios de la filosofía natural, se ha trabajado mucho recientemente, sobre todo los jesuitas Pesch, Dressel, Epping y otros.

En lo que respecta á los *protestantes*, continuó todavía mucho tiempo la influencia de Kant, Schleiermacher

---

(1) *Apologetik*², 1844. Staudenmaier, *Philosopie des Christentums*, 1840. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, 1857. Gutberlet, *Lehrb. der Apologetik*², 1895; *Theodicee*², 1890; además, libros filosóficos y monografías sobre el libro albedrío, el monismo, el hombre, la lucha por el alma. Ehrlich, *Fundamentaltheologie*, 1859. Sprinzl, *Fundamentaltheologie*, 1876. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*², 1888; *Apologie des Christentums*⁸, 1900. Egger, *Enchiridion Theol. dogmaticae generalis*, 1893. Vosen, *Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner*⁴, 1881; *Der Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner*³, 1885. Weiss, *Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur*³, 1894. Bautz, *Grundriss der Apologetik*², 1893. Hontheim, *Institutiones theodiceae*, 1893. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, 1897. Wilmers, *De religione revelata*, 1897; *De Christi ecclesia*, 1897. Reusch, *Bibel und Natur*⁴, 1876. Güttler, *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung*, 1877. Lorinser, *Das Buch der Natur*, 1876, 7 tomos. Schäfer, *Bibel und Wissenschaft*, 1881. Pesch, *Die grossen Welträtsel*², 1892.

y Hegel en la Teología. En la escuela de Ritschl dura todavía hoy el kantismo. En general, la mayor parte de los apologistas protestantes están de acuerdo en dar menos importancia á las demostraciones externas de la existencia de Dios y de la revelación, así como en atender principalmente á la experiencia moral y religiosa. Consideran ya como anticuada la Apologética moderna, que trata de conciliar las doctrinas de la Iglesia con los principios de una filosofía independiente de ella. Se pone en primer término la vida religiosa, según está fundada y ordenada por la fe, y no se trata ya de sostener particulares doctrinas como no contrarias á las ciencias profanas, sino demostrar que la religión cristiana tiene en todo un derecho sobre los hombres. Pero aun los partidarios de la escuela de Ritschl reconocen la necesidad de restablecer la conexión de la Teología con las demás ciencias (1). También en la crítica bíblica se hacen algunas concesiones á la crítica corriente; no obstante esto, hay que reconocer que la tendencia positiva hace grandes esfuerzos en nuestro tiempo para conservar el terreno combatido. Prescindiendo de las numerosas vidas de Jesús y de la abundante literatura exegética, mencionaremos como autores propiamente apologéticos: Sack, quien, después que Plank y Schleiermacher hubieron hecho de la Apologética una disciplina enciclopédica, produjo la primera Apologética científica: Delitzsch (2), Luthardt, Düsterdieck, Zezschwitz, Boigt,

(1) Wobbermin, *Theologie und Metaphyfik*, 1901, 8.

(2) *System der christlichen Apologetik*, 1869. Luthardt, *Apologetische Vorträge* [11], 1889. Düsterdieck, *Apologetishe Beiträge*, 1865-1872. Zezschwitz, *Zur Apologie des Christentums*, 1866. Frank, *System der christlichen Gewissheit* [2], 1881. Ebrard, *Apologetik* [2], 1880 81. Baumstark, *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, 1872, 1879, 1889. Dorner, *Grundlegung der Apologetik*[2], 1886. Kaftan, *Die Wahrheit der christlichen Religion* [2], 1888. Schultz, *Grundriss der Apologetik*, 1894. Véase Lemme, *Real-Enzykl.*, I [3], 695. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 1877-78; *Gottes Zeugen im Reiche der Natur*, 1881. Steude, *Christentum und Naturwissenschaft*, 1895. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers*, 1874. Baer, *Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften*, 1876. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte* [3], 1882; *Die Entwicklung der Welt*, 1883. J. Rante, *Der Mensch*[2], 1894. Sobre la historia de la Apología, véanse las obras de van Senden, (*Geschichte der Apolo-*

Frank, Ebrard, Baumstark, Dorner Steude y Kaftan. Por lo que atañe á las ciencias naturales, el principal apologista es Zöckler, en cuyos escritos se encuentran informes más detallados sobre esta vasta literatura. En la Revista *Beweis des Glaubens* (Demostración de la Fe), defiende también la causa del Cristianismo. De los naturalistas que escribieron contra el darwinismo, debemos citar (al lado del francés Quatrefages) principalmente á Wigand, Baer, Pfaff y Ranke, los cuales ofrecen buenas armas para la defensa. Los escritos de Max Muller sirven de introducción á la literatura sobre la ciencia comparativa de las religiones. Pero tanto más debe cultivarse la historia de la religión, cuanto en las misiones orientales se abre á la Apologética un nuevo campo, que por muchos conceptos recuerda el tiempo preniceno.

Encontrados son los juicios sobre el siglo XIX, pero en el fondo carecen de tonos alegres (1). No puede negarse que, á pesar de la orientación religiosa, el siglo XX se muestra hostil á la Iglesia y al Cristianismo. Se predice una crisis religiosa y eclesiástica en el siglo XX, si el Cristianismo y la Iglesia no se acomodan mejor á la cultura moderna. Especialmente en Francia y en América se ha dado este grito y con ello se ha planteado al mismo tiempo la Apologética de lo por venir. Pero también en Alemania, al cambiar el siglo, no obstante reconocer los progresos de la Iglesia católica durante el curso del siglo XIX, se ha insistido con gran energía en que debíamos utilizar mejor los factores de la civilización moderna, á fin de conservar á la Iglesia el sitio que le corresponde en la vida culta de la sociedad actual (2). Las opiniones chocan bru-

---

getik, 1846). Tholuck, (*Beiträge zur Geschichte der Literatur der Apologetik, Werke IX*), Werner, Zöckler, Hurter, (*Nomenklator*); Dorner, *Literar. Handweiser*, 1890, núm. 5. *Katholik*, II, 1888, 562; I, 1889, 1. *Stimmen aus Maria-Laach*, 1880.

(1) Schanz, *Die geistigen Strömungen der Gegenwart: Kultur*, 1899, 1. Schneider, *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, 1900, 34. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*[3], 1901.

(2) Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*[9–12], 1902.

talmente unas contra otras, pero una sola cosa es cierta: La Iglesia, con su infalible magisterio y su sólida organización, puede por sí sola, cual firme roca, resistir el empuje de las ondas que le embisten por todas partes, y amparar la verdad cristiana. Especialmente en Francia, son cada día más numerosos los intelectuales que se declaran contrarios á hacer concesiones á la civilización moderna [1].

---

(1) Goyau, *Autour du Catholicisme social*, I, (1901), 355. 360. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 602. Schanz, *Die moderne Apologetik*, 1903.

CAPÍTULO III

Religión é Historia

1. La historia de la religión es la historia de la humanidad.—2. Pueblos en estado de civilización y pueblos en estado de naturaleza.—3. No hay pueblo sin religión.—4. La ignorancia del idioma y el temor de los salvajes son causa de falsos informes.—5. Superstición; sacrificio y oración.—6. Creencia en la inmortalidad; culto de los muertos.—7. Noción de la moralidad.—8. Antropofagia.—9. Idea de la religión en sentido más amplio; el *consensus gentium.*—10. Ateísmo en los individuos y en los pueblos.—11. Explicación.—12. Sustitución de la fe.—13. Budismo.—14. Moral independiente.—15. Rousseau y Renán.—16. Nueva Méjico; cultura ética; Lange.

1. La historia de la religión es la historia de la humanidad.—No hay en toda la historia del progreso humano una institución que se haya difundido tanto y que tan notables consecuencias haya producido, como la religión. Las huellas más remotas de la cultura intelectual y material demuestran el origen religioso del saber humano y de la vida moral. Del sentimiento religioso brotaron los primeros himnos de inspirada poesía; para el culto religioso sirvieron las primeras producciones del arte humano primitivo; los inventos más importantes y las instituciones fundamentales, éticas y sociales, se atribuyen á los dioses. Si preguntamos á los documentos iranios é indios; si desciframos los caracteres cuneiformes de los caldeos, ó interpretamos los jeroglíficos de los egipcios; si atendemos á las antiguas elegías de los griegos, en todas partes se manifiesta la religión, fundamento de toda cultura, como el factor primero y más eficaz en la vida de los pueblos y de las familias. *La historia de la religión es la verdadera historia del linaje humano.* Es el fundamento de toda historia profana, la clave para conocer á los pueblos, á todo el género hu-

mano [1]. Aun los incrédulos (Proudhón, Mazzini) hubieron de reconocer que las cuestiones religiosas se hallan en el fondo de todas las cuestiones, y son el núcleo de todas ellas. El gran progreso en el conocimiento de la antigüedad está tan distante de explicar el hecho de la religión, que sólo puede confirmar la existencia y la importancia de este hecho aun en los tiempos más remotos.

2. Pueblos en estado de civilización y pueblos en estado de naturaleza.—Pero esto, no solamente conviene á los pueblos llamados *civilizados;* sujetos á la misma ley se hallan también los pueblos en estado de naturaleza. Contra la opinión de los antiguos [2] (señaladamente de los que en la edad florida de la filosofía estoica con sus ideas generales, concedían gran importancia al consentimiento unánime de los pueblos), opinión que afirmaba que no hay ningún pueblo tan indómito y salvaje, ninguno tan exento de toda ley y de toda moral que no crea en algún dios, ó que, aun cuando no sepa qué clase de Dios reconoce, sabe, no obstante ello, que debe ser admitido algún dios, podría alegarse que semejante conclusión era prematura y superficial á causa de los conocimientos relativamente limitados que había en aquellos tiempos respecto de la etnografía. También los Padres y la Edad Media tuvieron un conocimiento muy limitado de los habitantes del globo terrestre. Pero hoy es otra cosa. El descubrimiento de las dos nuevas partes del mundo y de innumerables islas, y la exploración del continente «negro», han ofrecido al horizonte humano una amplificación inopinada. Pues bien, todas las investigaciones modernas de la Etnografía y de la Antropología han

---

(1) M. Müller, *Essays*, I, 19. Wellhausen, *Geschichte Israels*, III [2], (1884), 13. Eucken, *Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt*, 1896, 277. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, 401. Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 1899, 7. Véase M. Felix, *Oct.*, 8.

(2) *Odisea*, 3, 48. Arist., *De coelo*, 1, 3. Ciceron, *De nat. deor.*, 1, 16, 17, 23; 2, 4, 5; *De legg.*, 1, 8, *Tusc.*, 1, 13, 30. Seneca, *Ep.*, 110-117. Orig., *C. Cels.*, 7, 62-63. Schneider, *Die Naturvölker*, II, 1886, 347. Ratzel, *Völkerkunde*, I [2], 1894, 19-36, 573. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 1849, 596.

confirmado de nuevo la antigua conclusión: *Todavía no se ha descubierto un pueblo que no tenga alguna religión.*

3. No hay pueblo sin religión.—Verdad es que los darwinistas (Lubbock, Häckel) han afirmado que «en el Asia meridional y en el Africa oriental viven hombres en manadas, la mayor parte de los cuales trepan á los árboles y comen frutas, desconocen todavía el fuego, y como armas, utilizan piedras, lo mismo que hacen los monos más perfectos.» Los australianos (tasmanios), los melanesios, los araucanos, los vedas, los akas, los vamputis, los bosquimanos, los hotentotes, los de la Tierra de Fuego, los botocudos, los mincopos y los lapones, se suman á esta serie para servir de prueba á la predicha conclusión. Pero aun algunos partidarios del darwinismo, como Hellwald, Caspari y otros, añaden que esto tiene más de novela que de historia. El pueblo así supuesto es un engendro de la fantasía; no se ha encontrado en ningún punto determinado de la tierra; son fábulas inventadas para causar efecto, fábulas que hace 20 años eran aún posibles (Ranke). En todo tiempo, los escépticos (Bayle, Socino) se han complacido en justificar el ateísmo, refiriéndose á los pueblos sin religión; pero ya Bacón combatió á tales escépticos fundándose en noticias de las Indias occidentales. Darwin tuvo que limitar mucho sus dictámenes contrarios. Aun los pueblos más salvajes tienen alguna idea de esto, por más que no sepan abarcar toda su significación. «Así, aun los salvajes luchan unidos á los filósofos más agudos en contra de los ateos.»

Verdad es que graves exploradores han hablado de pueblos sin religión, v. g., Livingstone de los bechuanas del Africa meridional; Samuel Baker, Dalton y Lichtenstein, de pueblos de Africa y América; Messenger Bradley, de una tribu australiana. El mismo Lubbock apela á testimonios de misioneros, tanto católicos como protestantes. P. Berenguer dice de los arracanos de Bengala, que no conocen la existencia de un ser supremo, sino que sólo se imaginan ciertos espíritus misteriosos presentes en los arroyos, en

los árboles, etc. (1). Monseñor Bourdón, Vicario Apostólico de Birmania, escribe que los kakianos no tienen la menor idea de un Dios, de un Creador y Conservador, eterno, infinito y todopoderoso, remunerador de los buenos y castigador de los malos, etc., y que lo mismo puede decirse de los annamitas, los cuales creen, sin duda, en espíritus superiores, malos y temibles en su mayor parte, pero sin que esta creencia tenga que ver nada con el conocimiento de Dios.

4. La ignorancia del idioma y el temor de los salvajes son causa de falsos informes.—Mas con lo que llevamos dicho se declara el por qué de tal afirmación. En efecto, si por idea de Dios se entiende «la idea de un Ser Supremo, del Creador del cielo y de la tierra, del Altísimo», sería muchas veces muy difícil encontrarla entre los salvajes. Mas no puede aplicarse la norma de la idea perfeccionada de Dios á la fe de los pueblos envilecidos é incultos; no puede negarse que es ardua empresa la de conocer el concepto de su fe en la expresión tímida, ininteligible de los salvajes. Por este motivo, es preciso acoger con gran cautela las noticias de viajeros y misioneros. Solamente una observación de muchos años, el conocimiento perfecto del idioma y las conversaciones familiares con los salvajes, que son taciturnos delante de los blancos y temen pronunciar el nombre de sus dioses, pueden proteger contra el error.

Así se explica la diversidad de criterios, frecuentemente contradictorios entre sí. No hace mucho tiempo que se negaba á los zulús toda clase de ideas religiosas, mas ahora se sabe que con sus preguntas dejan perplejos á los mismos misioneros. Creen en un Dios invisible, Creador de todas las cosas, que vive en el cielo y dirige los destinos del hombre (2). Así, pues, se encuentra entre los sal-

---

(1) Schneider, *Naturvölker*, II, 361. *Allg. Sittl.*, 64. *Theol. Quartalschr.*, 1883, 100. Acerca de los bosquimanos, v. Ratzel, *Völkerkunde*, I, 678. Acerca de los hotentotes, ib., 705. Acerca de los mincopos, M. Müller, *Anthropologische Religion*, 1894, 168; sobre los americanos en Chile, *Las Misiones Católicas*, 1896, n.º 5, 125.

(2) M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*,

vajes, sin excluir los antropófagos, el conocimiento de la existencia de Dios y la idea de la inmortalidad. Roskoff ha refutado hasta los más mínimos detalles la opinión de Lubbock, y Quatrefages ha extendido la demostración á los relatos de los misioneros (1). Tylor, Peschel, M. Müller y otros defendieron victoriosamente la misma tesis.

La lucha se redujo, por último, á la cuestión relativa á la *esencia de la religión*. Lubbock mismo confiesa que es difícil negar una religión á los salvajes, siempre que se llame religión algo dotado de más ó menos hechicería, y concede que la religión es un patrimonio común del hombre, cuando se la considera como un simple temor ó como la creencia de que probablemente fuera de nosotros existen otras poderosas naturalezas. Con esto, pues, se admite en principio la universalidad de la religión. La creencia universal en los espíritus no puede entenderse sino como algo religioso. Cuando, por ejemplo, Stanley, en la narración de su viaje al «Africa tenebrosa» dice de los bahumas, habitantes de las cercanías de los montes de la Luna, que no se encuentra en ellos vestigio alguno de religión, se contradice á sí mismo, porque después dice que creen en la existencia de un genio malo en figura de bombre, habla de sacrificios á este mismo genio, de una vivienda en miniatura y de creencias en encantamientos y brujerías. Finalmente, aun cuando entre los negros australianos no aparezca ningún culto de Dios, tampoco carecen de religión; repetidas veces en pueblos sin templos y sin ídolos, se ha encontrado una mitología completa.

1874, 52, 322; *Natürliche Religion*, 126. Peschel, *Völkerkunde*[3], 1876, 130; *Misiones catol.*, 1889, n.º 10; 1890, n.º 3-5.

(1) Roskoff, *Die Religion der rohesten Naturvölker*, 1880. Gloatz, *Speculative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte*, I, 1883, 96. Quatrefages, *Espèce humaine* y *La Controverse*, 1882, n.º 51, 704; *Histoire générale de races humaines*, 1887; *Les Pygmées*, 1887. Reville, *Revue de l'histoire des religions*, II, 1882. Gutberlet, *Natur und Offenbarung*, 1885, 1, 86, 193. Schneider, *Naturvölker*, II, 347. *Religion der africanischen Völker*, 1892, 3, 69. Ranke, *Allgem. Zeitung*, 1897, número 270-271, no pudo descubrir religión ninguna entre los indios del Xingu (afluente derecho del Amazonas), si bien es verdad que no entendía su lengua. Véase Schütz, *Der Amazonas*, 1899, 45 y sigs.

5. Superstición; sacrificio y oración.—La *superstición* misma es un signo de la fe, y la *hechicería* un indicio de la religión, por muy desnaturalizadas y corrompidas que sean. La superstición supone una creencia, como el escepticismo la investigación prudente, como el abuso, el uso. La caricatura, la corrupción y la exageración no son, en manera alguna, lo primitivo, lo sencillo, lo natural. Además, se encuentra en ellas de ordinario el *sacrificio* y la *oración*, que ya Platón designó como idolátricos, por lo que el uno pueda tener de vil, y de vacía y maquinal la otra. Ambas cosas denotan la unión con un ser más alto, la sujeción á un poder más fuerte, la necesidad de una reconciliación. Verdad es que en los pueblos bárbaros los sacrificios y el culto se ofrecen principal ó exclusivamente á los espíritus malos, y que apenas se encuentra rastro de plegarias en las formas rudimentarias de religión (1); pero esto se explica por la miseria y la infelicidad que los tiene sujetos al terror, y por la mezquindad de su inteligencia, que no halla palabras para expresar los anhelos de su corazón. Además, no debe olvidarse que nos referimos á pueblos decaídos. Es ciertamente muy significativo, como ya lo puso de relieve San Agustín, que en ninguna parte se ofrezcan sacrificios al hombre. El hombre prefiere utilizar la divinidad para su provecho y su prosperidad, aunque solamente lo haga para preservarse de lo dañino. Por este motivo, en la idolatría pagana predominan las ceremonias y las invocaciones; solamente en el Cristianismo ha adquirido la oración toda sus prerrogativas de correspondencia entre el alma y Dios. El Cristianismo es la religión de la plegaria y del sacrificio.

(1) Lubbock, *Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts*, 1875, 321. Ratzel, *Völkerkunde*, I, 520; II, 378. *Misiones Católicas*, 1888, 57, 230. M. Müller, *Natürl. Religion*, 1890, 78, 577; *Psychologische Religion*, 1895. 12. Zöckler, *Urstand*, 1879, 204. Contra Müller—el cual contestando á Roberston Smith, defensor de la opinión de que la religión entre los semitas consistió originariamente en ritos, como sacrificios, abluciones, ayunos, etc., y, por consiguiente, que ni el culto ni la mitología es posible sin una elaboración previa de los nombres de los dioses—afirma que la religión es anterior al sacrificio. Véase *Allgem. Zeitung*, 1895, n.º 218.

6. Creencia en la inmortalidad; culto de los muertos.—Conviene además añadir la fe en la *inmortalidad*, la cual, como se explica por los mismos hechos, va siempre unida á la religión [1], á la creencia en un más allá, en una vida feliz con los espíritus invisibles y con los que nos precedieron. Así se explica el *culto de los muertos* (culto á las almas), tan esencial y propio de todos los pueblos en estado de naturaleza, que de ello provienen casi todos sus ritos religiosos [2]. Hasta hoy, solamente á los negros se ha negado la idea de la inmortalidad. Con todo, no les falta dicha creencia: las diferentes ceremonias mortuorias en Africa y en las islas del Indico, á pesar de repugnar tanto al hombre, son una prueba de la creencia en una vida eterna después de la muerte. Por este motivo, hace ya mucho tiempo que no se desprecia la religión africana considerándola como un simple *fetichismo*, por cuanto se han reconocido en la enmarañada fe de la raza negra los restos de un culto á la serpiente, de cierta veneración á los antepasados, de una fe obscura en la vida futura, de una idea vaga, pero no desvanecida del todo, de un Dios altísimo, padre común de los blancos y de los negros [3]. También los habitantes de las islas esparcidas á lo lejos, los papúas, los melanesios, los polinesios, tienen noción de un ser divino, una esperanza de la vida eterna, sacrificios y oraciones. Por último, si con la Arqueología nos remontamos á los tiempos primitivos, todavía encontramos en la edad prehistórica huellas de alguna sepultura [4].

---

(1) S. Ag., *De util. cred.*, 1, 7, 14.

(2) Schneider, *Der neue Geisterglaube*, 1885, 25. Nadaillac, *Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten mit besonderer Berücksichtigung der Urbewohner Amerikas*, 1884, 408, 427. Ratzel, *Völkerkunde*, I, 42, 173, 429.

(3) M. Müller, *Natürl. Religion*, 108.

(4) Hamard, *La Controverse*, 1882, 552, 603; 1889, 272. *Sciencie cathol.*, 1888, 762. Bastian, *Vorgeschichtliche Schöpfungslieder in ihren ethnischen Elementargedanken*, 1893. Casartelli, *The art of burial: Dublin Review*, 1894, n.º 288, 1: en tiempos antiquísimos, el sepelio estaba en uso en todas partes; más tarde, aunque en época muy antigua, se generalizó el uso de la cremación; con todo, los pueblos semitas se atuvieron sin excepción al sepelio, y á él volvieron algunos pueblos arios.

7. Noción de la moralidad.—No hay ningún pueblo en la tierra sin *idea de la moralidad*. Sócrates fué el primer filósofo que redujo la Filosofía á la Ética; pero desde tiempos remotísimos, la filosofía popular había hecho de ella su centro. Las costumbres dependen de la fe; la vida moral es una prueba y un producto de la fe. Aun cuando los conceptos religiosos aparecieron en la historia mucho antes que la distinción entre el bien y el mal, y aun cuando la relación entre la moralidad y la religión, en los principios de la civilización, era perceptible sólo en débiles huellas ó no lo era en manera alguna, toda la vida está determinada por la religión. La escrupulosa exactitud en el cumplimiento de los preceptos religiosos, presupone la conciencia del deber y de la responsabilidad. El sentimiento de la sujeción de la propia voluntad á los preceptos absolutos y obligatorios de una autoridad superior, permanece siempre el mismo, cualquiera que sea la cosa mandada (1). La norma moral, la categoría es inmanente, el contenido depende de las circunstancias. También el hombre inculto está de acuerdo con el hombre civilizado en los conceptos fundamentales de la moral y en las obligaciones primordiales, y observa las leyes principales de una conducta conforme á la razón, como mandato de una voluntad sobrenatural.

Cierto es que á esto se oponen algunos antropólogos y filósofos de las religiones, como Tylor, Waitz, Ratzel y Trendelenburg, pero también es preciso ponernos aquí de acuerdo sobre este concepto. La moralidad se pierde muchas veces en exterioridades de la más frívola especie; pero existe siempre como fundamento la distinción entre el bien y el mal con relación á una potencia independiente del hombre. A ello va con frecuencia unido el temor del castigo, el deseo de expiación y de redención. La descripción que se nos hace de las costumbres de los pueblos sal-

---

(1) Huber, *Die ethische Frage*, 1875, 28. Balfour, *Die Grundlagen des Glaubens*, 1896, 212. Schneider, *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins*, 1895, 36, 65; *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, 1900, 452.

vajes, es ciertamente sombría y pavorosa; pero ¿fueron antes mejores los pueblos civilizados? Y en el extravío, ¿no trasluce todavía la idea religiosa, que un día ennobleció los ánimos y puede aún volver á ennoblecerlos?

8. **Antropofagia.**—Los sacrificios humanos, unidos muchas veces á la *antropofagia*, se extendieron por todas partes, así en Asia, como en Europa, en Grecia, en Italia, en Francia, en Inglaterra, en Alemania; ni falta quien pretenda hallar vestigios de ellos aun en la religión del Antiguo Testamento. En América estaban en su apogeo en la época del descubrimiento. En África (Nigricia, Congo) y en Australia, y también en Asia, están todavía en vigor (1). Hay aún cerca de 5 $^1/_4$ millones de hombres que prestan homenaje á esta aberración. Quizás es posible buscar la causa de ello en el hambre, en la avidez por la sabrosa carne humana ó en la venganza sobre enemigos á los cuales se desea aniquilar completamente, y cuya bravura se quiere apropiar; pero en el fondo el motivo es la supertición, es la religión, como se demuestra principalmente por los sacrificios en la fundación de ciudades y templos. Los hombres creen á sus dioses tan sanguinarios como lo son ellos mismos, por lo cual pretenden aplacar su cólera y granjearse su aprecio con sacrificios humanos. Los mejicanos ofrecían á los dioses el corazón «para rejuvenecer, vigorizándolas incesantemente, las fuerzas de la naturaleza, que ponen en movimiento todas las cosas»; por eso arrancaban el corazón al más noble de todos los seres, al hombre. En esta idea se fundaban todos los horrores sanguinarios de los sa-

(1) Schneider, *Naturvölker*, I, 121, 186; *Religion der afrikanischen Völker*, 208. *Mis. catol.*, 1895, 162. Schaaffhausen, *Anthropologische Studien*, 1885, 516. Nadaillac, *Die ersten Menschen und die prähistor. Zeiten*, 238, 394. M. Müller, *Essays*, I, 58. Andree, *Die Anthropophagie*, 1887; *Natur und Offenbarung*, 1887, 616. Weiss, *Apol.*, II, 248. Ratzel, *Völkerkunde*, I, 154, 156, 275, 365, 411, 523, 718, contra los primitivos sacrificios humanos. Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 1887, 104. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, 1898, 149. El matar á los hombres en una tumba era considerado como obsequio á los difuntos. Contra el sacrificio humano entre los germanos, véase Löher, *Archiv für Anthropologie*, 1894, 23.

crificios humanos del pueblo azteca, los cuales se difundieron por otras tribus y ciudades de una manera asombrosa. Los cazadores de cabezas en Asam (Indochina) necesitan siempre en sus habitacionesun cráneo humano para asegurarse paz y fortuna. Contra la sequía y las epidemias, sólo podía ayudarles el sacrificio de un cráneo; porque el espíritu del muerto, confinado en el cráneo, ahuyenta los malos espíritus que dañan á las cosechas, al hombre y á las bestias (1).

La causa de este embrutecimiento, así como del suicidio religioso de los indios, ha de buscarse en el diferente modo de apreciar la vida presente y la futura (2). La vida de la familia y de la tribu, el amor que se perpetúa detrás de la tumba, explican también muchas de estas odiosas y repulsivas costumbres. La Historia enseña que los sacrificios humanos son tan antiguos y generales, que pueden considerarse como una degeneración. Los pueblos entre los cuales era general el uso de estos sacrificios (fenicios, etruscos, celtas, aztecas), estaban ya en vías de decadencia, cuando prevaleció entre ellos el sacrificio cruento con refinada crueldad. Al principio se limitaron á inmolar delincuentes ó prisioneros de guerra; más tarde, siguiendo un orden preestablecido, se instituyeron banquetes de hombres sacrificados; pero, como ya advirtió Tertuliano, en todas partes se mostró la influencia de la idolatría.

9. Idea de la religión en sentido más amplio; el «consensus gentium».—Si, pues, se toma el *concepto de la religión* en sentido más amplio, en cuanto abarca la distinción del bien y del mal, la creencia en un ser superior que rige los destinos del hombre, el sentimiento de la propia flaqueza y de la subordinación, y la creencia en una vida ultraterrena, puede deducirse que la religión es tan antigua como el hombre; por lo menos, tan antigua como el género humano conocido. Si nos remontamos al origen

(1) Klein, *Allgem. Zeitung*, 1899, n.º 186.
(2) Lasch, *Religiöser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer Globus*, 1898, n.º 5.

de la Historia, por doquiera encontraremos estos elementos primitivos, estas raíces de la religión.

De esto dedujeron ya los antiguos que el fundamento común de toda religión es una parte de la verdad eterna, y que el hallarse ésta por todas partes en el corazón del hombre, es una prueba *de la existencia de Dios*. Pero esta prueba *ex consensu gentium*, ha sido hasta ahora impugnada de diversos modos, aduciéndose en contra que la religión provenía de experiencias y condiciones generales de la vida, y que la «voz del pueblo» es muy falaz. «La muchedumbre es la insensatez; la cordura siempre ha sido patrimonio de pocos.» Poco importa que sean uno ó sean muchos los que crean lo mismo, pues el número no produce certidumbre objetiva. Pero la primera razón no ha podido demostrarse hasta ahora, y la segunda conduciría al escepticismo, pues ninguna otra verdad se precia de poseer tan unánime consentimiento de sabios é ignorantes. El «sentido común» tiene mayor garantía de verdad que la dialéctica de unos pocos espíritus grandes. Los innumerables errores de las religiones de los pueblos cultos y de los civilizados, tampoco pueden deponer contra el hecho universal de la religión y de sus fundamentos en el espíritu del hombre, pues el error presupone la verdad.

Roselli defendió ya esta prueba contra Bayle, demostrando cuán sin razón se refería éste á Séneca, el cual, si bien aconsejàba que no debía seguirse á las grandes multitudes *(De beata vita, 1)*, exceptuaba aquellos principios universales que provienen de las disposiciones naturales del hombre (Ep. 117). M. Müller añade que, en su concepto, la demostración histórica de la existencia de Dios, según nos la ofrece la historia de las religiones del mundo, jamás ha sido refutada ni puede serlo. Esta prueba constituye el fondo de todas las demás, ó mejor dicho, las encierra en sí á todas y las hace innecesarias [1]. No debe ol-

(1) *Anthropol. Religion*, 87. Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1900, 11, está de acuerdo con Schell contra la demostración tomada del «consentimiento unánime», 1903, 83 y sigs.

vidarse que las religiones nacieron de la fe popular y que la Filosofía tiene sus raíces en la religión. Cualquier modo de concebir el mundo aspira á ser resultado de un grado general de civilización. Pero cuando se trata del más allá, cada uno siente la necesidad de apoyarse en el pensamiento colectivo de todo tiempo y lugar (1).

«La religión de los pueblos incultos contiene en sí todo el germen que más tarde ha de formar el jardín espléndido y florido de la vida intelectual de los pueblos civilizados; ella es á la vez Arte y Ciencia, Teología y Filosofía; de modo que nada se le escapa de lo que en germen tenía el progreso ideal en aquellas pobres gentes. Nadie duda hoy del lenguaje universal de la razón; ¿por qué dudar de la existencia de la religión?» (Ratzel).

10. Ateísmo en los individuos y en los pueblos.— Pero ¿no se extiende el *ateísmo* por todas partes en la sociedad moderna? ¿No predican los filósofos la *moral independiente?* (2) A esto podríamos contestar, desde luego, con otra pregunta: ¿No ha habido en todo tiempo y lugar hombres de espíritu elevado y de gran saber, que han creído en lo sobrenatural? Renán se sintió conturbado en su deísmo por este hecho innegable; Littré opinaba que este hecho era como una piedra que nunca podría remover. Esto no obstante, él, como Heine y otros se estremecieron delante de la muerte á causa de esta piedra. Respecto de algunos, como Renán, que protestó de que se le contara entre los muchos que «sólo son cristianos cuando nacen y cuando mueren» (Aubry), Strauss y otros, no aconteció esto; pero el ejemplo de Schopenhauer deja vér cierta inquietud. Según Platón, el ateísmo es una enfermedad del alma. Cree que ningún incrédulo en la

(1) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 275.

(2) Kaufmann, *Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert*, 1898, afirma que no puede prohibirse el ateísmo, de lo contrario debería procesarse á no pocos de los profesores de filosofía, de derecho y de medicina, y aun á algún teólogo. Véase *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1899, 125. Weiss, *Apol.*, V, 246. Röhm, *Der Protestantismus unserer Tage*, 1897, 362.

juventud, persiste en su incredulidad hasta la vejez [1].

La negación consciente de lo divino en los pueblos civilizados, nace en el momento en que, en ciertas condiciones sociales, ha estallado ya la *discordia* entre la fe y la ciencia, y cuando la libertad no quiere decidirse por la fe. El poder llegar á este resultado negativo, presupone la consistencia de la religión, como un algo que se desarrolla genéticamente en el espíritu del hombre. De suerte que el ateísmo es una prueba de la inclinación natural á la religión. Así debe reconocerlo también el ateísmo, si quiere justificarse científicamente. Verdad es que el ateísmo pretende considerar la religión como una *ilusión* que debe ser arrancada de todo entendimiento razonable; mas para probar esto, sería preciso admitir que sólo cuanto se percibe por los sentidos puede ser objeto de verdadero conocimiento. Pero contra esto habla toda la vida intelectual del hombre y especialmente la conciencia religiosa universal. Porque el ateísmo no puede hallar el motivo de por qué la razón, facultad general ligada á lo sensitivo en cuanto tal, conduce por ineludible necesidad á la idea de algo que está por encima de los sentidos [2].

En tiempos de la más elevada cultura, se difundió entre griegos y romanos la duda universal, el escepticismo en la fe y en la ciencia, que dominó en las clases poco cultas, con especialidad entre los moralmente degenerados. Platón se indigna al leer ciertos escritos en los que se vilipendia la religión, y se enoja contra aquéllos que combatiéndola han hecho necesario demostrar la existencia de Dios; pues esta verdad, como también la obligación de venerar á la divinidad, resplandece por sí misma en cada uno [3].

Cuando Cicerón dice que los que se dedican á la Filosofía no creen en la existencia de los dioses, reconoce la bancarrota del politeísmo; pero no señala el ateísmo como

(1) Véase Goethe, *Werke*, XII, 209. Paulsen, loc. cit., 336.
(2) Siebeck, *Religionsphilosophie*, 1893, 343.
(3) Schmidt, *Ethik der alten Griechen*, I, 1882, 60, 134. Rohde, *Psyche*, 1894, 626.

un mal dominante. Tampoco los académicos escépticos estuvieron del todo privados de un concepto religioso. Es verdad que los epicúreos y los estoicos creían que con la muerte terminaba todo; pero en la práctica no se atenían á sus teorías. La fe religiosa y la superstición dominaban en la mayor parte, aun en los más ilustrados. El mismo Cicerón observa que no había visto á nadie que tuviera tanto miedo como los negadores de Dios á dos cosas: á la muerte y á los dioses. En condiciones parecidas se repiten siempre los mismos fenómenos, pero propagándose cada vez en círculos más extensos. Goethe cree que la superstición es innata en el hombre y que es la poesía de la vida. «En efecto, la superstición utiliza medios falsos solamente para satisfacer una necesidad verdadera; por consiguiente, no es tan abominable como se cree, ni es rara en los siglos y en los hombres llamados ilustrados.»—«Se ha dicho muchas veces, y con razón, que la incredulidad es una superstición al revés; nuestro siglo más que otros merece esta censura.» —«La superstición es una herencia de naturalezas fuertes, emprendedoras y progresivas; la incredulidad es el distintivo de hombres débiles, mezquinos, retrógrados y reconcentrados en sí mismos (1).»

11. **Explicación.**—De esto debe deducirse que los ateos obstinados é incorregibles son menos de lo que generalmente se cree. Por lo cual tienen tanto derecho á poner en duda el hecho universal de la religión como los hombres sin conciencia á poner en duda la conciencia. La educación y el ejemplo, los prejuicios, las seducciones, las condiciones externas, el abuso y la desfiguración de la religión, el aprecio excesivo de uno mismo, los extravíos, los estudios incompletos y la clase de ocupaciones, ejercen frecuentemente tan perjudicial influjo, que se comprende la existencia temporal del ateísmo en las clases altas y bajas de la sociedad (2). Pero aun en estos casos, se muestra todavía la

(1) Goethe, *Werke*, XI, 1868, 188; XIII, 130; XXXIV, 11; XXXV, 55, 227. Cicerón, *De nat. deor.*, 1, 17, 23, 36; *Tusc.*, 1, 12, 30; 3, 1, 2. Platón *De legg.*, 10, 3, 4. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, III[6], 1896, 589.

(2) S. Jerón., *In Ion.*, 3, 6. Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.*, 1896, 308.

predisposición religiosa en la necesidad de buscar una compensación á la fe. Prescindiendo de la superstición, muy difundida cabalmente en la sociedad indiferente de todos los países, que pretende establecer el comercio con el mundo de los muertos por medio de mesas giratorias y otros artificios espiritistas, la incredulidad del hombre culto busca una compensación haciéndose ídolo de su propio espíritu. Aristóteles recomendaba el estudio de la Filosofía como medio contra las pasiones. El renacimiento y el neohumanismo ponen el culto de la belleza griega en lugar del Crucificado.

Cuando Strauss dice: «Nosotros pedimos para nuestro universo la misma piedad que los amigos del antiguo estilo para su Dios; á la pregunta: ¿tenemos todavía religión? contestamos sí ó no, según lo que por ella se quiera entender,» no hace más que expresar un sentimiento indeleble del corazón humano. Comte coronó su positivismo con un culto á la «humanidad» copiado de la Iglesia católica. Littré se mantuvo en la tácita contemplación de lo «incognoscible [1].» Spencer erigió un altar á lo «incognoscible» como «Dios desconocido.» Lotze observa con razón que en todas partes ha sido la naturaleza más poderosa que las opiniones panteístas y materialistas. ¿Que no todos son ya creyentes cristianos? Pues, á pesar de eso, son «creyentes.» A principios del siglo XX, se habla todavía de un movimiento hacia la religión.

Un apasionado darwinista dice contra Spencer, el cual había indicado las consecuencias sociales de la teoría de la selección: «Por lo contrario, (la evolución del género humano) se ve favorecida por la religión, porque los que menosprecian la religión y la moral nunca han sido grandes naturalistas. Se hallan éstos muy penetrados de las grandezas de la naturaleza, y sabiendo muy bien cuán lejos nos hallamos todavía de poseer perfecto conocimiento de

---

(1) Bloudel, *L'Action*, 1893, 34-314. Gruber, *A. Comte*, 1892, x. Schneider, *Der neuere Geisterglaube*², 1885, 7.

ella, cooperan con profunda modestia y con admiración siempre creciente á la solución de estos misterios (1).»

12. Sustitución de la fe.—No hay para qué decir que la «nueva fe» no satisface como la antigua las necesidades del espíritu y del corazón. Porque el culto del genio, el goce literario y estético, ¿qué consuelo pueden ofrecer al hombre en las horas de angustia y qué fuerza en la lucha contra la sensualidad? Strauss mismo escribe en su *Julián:* «Sólo á un erudito á la violeta puede ocurrírsele que un fantasma de poesía y de filosofía haya de ponerse en lugar de la verdadera religión.» Du Bois-Reymond dice por modo enérgico: «La Mettrie no hubiera pensado nunca recomendar la poesía y la música como consoladoras en lugar de la religión, pues hubiera visto que delante de la miseria humana, por ejemplo, en una sala llena de mujeres cancerosas, esta proposición hubiera sido á la vez cruel y ridícula (2).» En frente de todo esto, es frívolo Renán cuando al lado de la virtud, de la verdad y del arte, pone la mujer, el lujo y el alcohol.

¡Cuán pocos son, fuera de los «diez mil», los que serían sensibles á ese consuelo! Pero justamente entre las masas incrédulas se ve que la miseria y el dolor, la educación y la seducción deben sofocar el sentimiento religioso antes que pueda hablarse de ateísmo. En lugar de la religión, aparece entonces el odio á ella, el fanatismo y el embrutecimiento moral. El horroroso trastorno de toda noción humana, prueba que aquí se trata de una corrupción, que perjudica tanto al género humano como á la religión (*Juan*, III, 20. I *Tim.*, I, 19.) Plutarco considera el ateísmo como algo bestial, como una negación de la natu-

(1) Weismann, *Neue Gedanken zur Vererbungsfrage*, 1895, 67. En cuanto al discurso allí mencionado de Salisbury, véase Schanz, *Neue Versuche*, 280.

(2) Hausrath, *D. Fr. Strauss*, II, 1878, 372. Zeller, *Ausgewählte Briefe von D. Fr. Strauss*, 1895, 434, 465, 540, 563, en donde Strauss dice á su amigo Rapp: *¡hic Rodus hic salta!* El mismo ha «mantenido también la fidelidad en las últimas pruebas del fuego». Dorner, *Geschichte der Protestantischen Theologie*, 1867, 790, halla en este culto del genio de la humanidad, en Strauss, el esfuerzo para secularizar el pensamiento católico.

raleza humana. Apuleyo exclama: «Todos los temen (á los dioses), pero por ignorancia; los niegan pocos, pero por impiedad.» San Agustín dice: (1) «Para la criatura racional, que sabe servirse de su razón, la fuerza de la verdadera divinidad no puede permanecer oculta; pues exceptuando unos pocos, cuya naturaleza está destruída, todo el género humano reconoce á Dios como autor de este mundo.»

Bacón es de parecer que nadie niega á los dioses, sino el que tiene interés en negarlos. Es raro encontrar un ateo especulativo (2). Cherbury impugna la afirmación de que hay pueblos irreligiosos; pues si hubiera hombres ateos y sin religión, dice, aparecerían entre la gran multitud de pensadores sensatos como enfermos de espíritu y dementes. Bossuet cree que hasta ahora no ha habido un incrédulo que antes no haya sido pecador. El mismo Sabatier afirma: «No hay más que un ateo; tal es el hombre frívolo, cuya frivolidad le sirve igualmente de arma y de manto protector de su ruin y brutal egoísmo.» En todo caso, el gran número de los actuales menospreciadores de la religión, no han estudiado seriamente ni el Cristianismo ni la Filosofía.

13. Budismo.—Pero si el hecho del ateísmo se quiere extender á pueblos enteros, como á los budistas, por ejemplo, entonces el concepto recibe otra significación. El *budismo* no es ateísmo en el sentido que damos á la palabra, aun cuando se haya originado de la negación de los dioses de aquel tiempo. La proscripción de la divinidad del santuario del corazón, tuvo un motivo moral y sólo fué transitoria. Es cierto que el budismo carece de una noción abstracta de

(1) Plut., *De Iside*, 71. S. Ag., *In Ioan.*, tr. 106, 4 al 17, 6; *In Ps.*, 52, 2; *Ep.*, 184, 3; *De vera rel.*, 38, 69. Véase Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, I 2, 1878, 347. Fischer, *De salute animarum*, 1886, 24.

(2) *Sermones fideles*, c., 16. Véase Gratry, *Erkenntnis Gottes*, I 464, Weiss, *Apol.*, I 3, 76, 502, 521. Lotze, *Mikrokosmus*, II, 453-458; *Im Kampf um die Weltanschauung* 8, 1889, 54, 88, 92. E. v. Hartmann, *Religion des Geistes*, 1882, 36. Ed. Güttler, *Herb. v. Cherbury*, 1897, 65. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, 24. Schleiermacher, *Glaubenslehre* I 3, 1835, 172.

la religión; pero es un reflejo de ideas más antiguas, que hacen de la nada un Dios, y que *in praxi* conduce de nuevo á innumerables artículos de fe y al ejercicio de la religión [1].

14. Moral independiente.—La *moral independiente* prueba todavía menos contra el hecho universal de la religión. Es aquélla una reacción filosófica (Paulsen, Jodl, Volkert, Wundt y otros) contra la importancia asignada á la religión y á la fe, y una concesión á la conciencia moral de parte de la incredulidad. Mas la Filosofía viene principalmente después de la moral, y ésta se halla incluída en la religión, es decir, en la relación del hombre con el mundo y su causa. El hombre del pueblo y todo el género humano, juzgan de esto por modo distinto que los filósofos, puesto que en el hecho fundamental de la conciencia, hallan la íntima unión de lo moral con lo religioso. Sin la religión, no se explica el origen ni el fundamento de la moral.

Los antiguos no sabían nada de tal separación, á pesar de que no conocían la dogmática, sino que veían en ella la ruina de la moralidad y de la vida práctica. Es un hecho que todos los mejores períodos de la Historia fueron acompañados de una elevación en la vida religiosa, y todas las épocas obscuras (humanismo, deísmo, filosofismo), de un decaimiento de la religión. Es incontestable que la regeneración moral y la civilización del género humano están ligadas indisolublemente á la historia del Cristianismo. Aun aquellas clases alejadas del Cristianismo, las cuales, prescindiendo del primer deber del hombre, la adoración de Dios en espíritu y en verdad, observan los deberes para con el prójimo, hasta tal punto, que algunas veces hacen sonrojar á los creyentes mismos, están influídas por la atmósfera cristiana «secularizada,» que ha producido el estado actual de cultura, el cual, aunque imperceptiblemente, obra en la sociedad moderna. Así como Juliano insinuó

(1) M. Müller, *Einl. in die vergl. Religionswissenschaft*, 127; *Natürl. Religion*, 100. Schanz, *Apol.*, II², 53.

involuntariamente la ética cristiana en su nueva religión, así también el moderno filantropismo, consciente ó inconscientemente, se meció en la misma contemplación de sí mismo, saqueando la ética del Cristianismo y adornándose con sus girones. Como quiera que sea, la comparación no puede extenderse más que á lo exterior. Pero el que conoce la historia, no puede poner en duda que esta moral independiente no podría compararse con la cristiana, si todo un pueblo hubiera logrado substraerse á cualquier influencia del Cristianismo. La aparición del nihilismo y del anarquismo suministran espantosos ejemplos en favor de nuestro aserto. Beaulieu afirma: «Por medio de un milagro de abstracción, de esfuerzo del espíritu y de vigilancia de sus palabras y de sus actos, apenas puede un simple particular practicar el positivismo en todo su vigor; un Estado, de ninguna manera [1].»

15. Rousseau y Renán.—Rousseau, que tan pocas simpatías tiene por los dogmas del Cristianismo, ensalza la religión que nos enseña la existencia de un Juez de la suerte del género humano; que ordena justicia, amor, misericordia y fidelidad; que nos muestra que la aparente felicidad de esta vida es nada; que después de ésta, hay otra vida, en la cual el Ser Supremo premiará á los buenos y castigará á los malos. Quiere que estos y otros dogmas semejantes se enseñen á los jóvenes, á todos los ciudadanos. El que los impugna, merece castigo; es un perturbador

---

(1) Beaulieu, *Revue des Deux Mondes*, I, 1889, 285. Rousseau, *Emile*, 3, 129; 4, 62. Hettinger, *Apol.*, I⁷, 549. Weiss, *Apol.*, I, 507, 534; II, 374; *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1888, 323, 483. Gutberlet, *Ethik und Religion*, 1893. Graue, *Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion*, 1892. Stange, *Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann*, 1892. Balfour, *Grundlagen*, 74. Schneider, *Allgemeinheit des sittlichen Bewusstseins*, 18; *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, 14. Didio, *Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien*, 1896. Karup, *Christliche Ethik*, 1897. Hoffmann, *Ethik*, 1897. Tolstoi, *Religion und Moral*, 1894; *Allg. Zeitung*, 1895, números 61-63. Sobre la separación de la religión por medio del filosofismo, véase Erdmann, *Gesch. der Philos.*, II⁴, 1896, 269. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, III, 314. Para el conocimiento de la cultura ética, véase Keppler, *Liter. Rundschau*, 1898, n.º 1.

del orden, un enemigo de la sociedad. Cuando Robespierre vió las horribles consecuencias sociales que produjo la abolición de la religión, echó á un lado el culto de la razón y decretó la existencia de un Ser Supremo. «Debe haber un Dios, y si no existiera, sería preciso inventarlo»—dijo el blasfemo Voltaire, aunque sólo por utilitarismo, es decir, por sujetar al pueblo (1).—Muchos defensores de la «moral independiente» en Francia llegan poco á poco á comprender que un Estado ateo mina sus propios fundamentos, y disuaden de hacer la guerra al Cristianismo y á la Iglesia. Aunque los motivos de éstos no son á veces muy diferentes de los que mueven á los deístas, no por eso dejan de ofrecer la prueba de que el bienestar de una sociedad no puede fundarse en la moral independiente.

«Lo que un espíritu iluminado deduce del espectáculo de tantos errores (en el paganismo), no es—dice Renán—ni desprecio ni compasión, sino el convencimiento de esta gran verdad: el género humano es religioso.» El experimento más importante para fundar una religión filosófica, fué el neoplatonismo, pero hubo de caer en desgracia, porque, como dice Agustín, le faltaba un fundador de religión, una prenda segura de la fe y de la esperanza, un medio para ganarse las multitudes, que no especulan (2). Siempre han sido algunas escuelas filosóficas, pero nunca naciones enteras, las que han querido formarse deberes morales sin el conocimiento de un orden religioso en el universo.

16. Nueva Méjico; cultura ética; Lange.—En el año de 1880 se fundó en Nueva Méjico la ciudad atea *Liberal*, y según informes americanos, reina en ella la mayor licencia. En lo religioso no es posible separar las personas cultas del resto del pueblo, aun cuando á aquéllas les sea la religión menos necesaria para la moral, lo que no es verdad, y está desmentido por la experiencia. Cuando Goethe dice: «El que posee ciencia y arte, tiene *religión;* el que

(1) Kreiten, *Voltaire*, 1878, 310. Hertling, *Liter. Rundschau*, 1897, número 1.

(2) *Ep.* 118, 17, 33; 119, 1.

no posee estas dos cosas, *tenga* religión», no consideró bien la importancia de este asunto. La época actual muestra que la ciencia incrédula no puede reemplazar á la religión, sino que, al contrario, conduce las masas á la impiedad y á la inmoralidad. El Escila del egoísmo (el superhombre) y el Caribdis del socialismo destruyen la sociedad. Aun aquellos que son propensos á contestar negativamente á la pregunta «¿somos todavía cristianos?», deben reconocer que en la inseparabilidad del ideal moral perfecto de la fe cristiana, ha de buscarse el punto de apoyo para volver á ganar á los apóstatas (1). La «cultura ética» (Adler, 1877) que ha conducido en América á la fundación de tales sociedades (Salter, en Chicago), tiene todavía que demostrar sus derechos (2).

Un pasaje de Lange, reproducido también por Pfleiderer, en el cual se celebra la imperecedera importancia de las ideas cristianas, debe hallar un lugar en este sitio: «En cierto sentido, son también imperecederas las ideas de la religión. ¿Quién se atreverá á refutar una misa de Palestrina, ó acusar de error á una Virgen de Rafael? El *Gloria in excelsis* es una potencia en la Historia universal, y resonará por los siglos de los siglos mientras haya un hombre cuyos nervios puedan temblar bajo el estremecimiento de lo sublime. Aquellas sencillas ideas fundamentales de la redención del hombre por la sujeción de la propia voluntad á una Voluntad que gobierna todas las cosas; aquellas imágenes de la muerte y la resurrección, que expresan lo más patético y elevado que conmueve el corazón del hombre, allí donde ninguna prosa, con sus frías palabras, es ya capaz de representar la plenitud del espíritu; aquellas doctrinas, en fin, que nos mandan repartir el pan con el ham-

---

(1) Ziegler, *Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben in der Gegenwart*, 1887. Véase Schneider, *Das andere Leben*[6], 1901, 105. Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 1890, 237. Pfleiderer, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1891, 322. Pesch, *Welträtsel*, II, 493. Rocholl, *Die Philos. der Gesch.*, II, 1893, 422.

(2) Pfleiderer, *Religionsless Morality: The Americain Journal of Theology*, 1899, 225.

briento y anunciar á los pobres la alegre nueva; todo esto no desaparecerá jamás para ceder el puesto á una sociedad que cree haber alcanzado su fin cuando, merced á su inteligencia, ha obtenido una policía mejor, y, gracias á su sagacidad, la satisfacción de necesidades siempre nuevas por medio de inventos siempre nuevos» [1]. El mismo Strauss conviene en esto cuando confiesa que la civilización occidental no podrá nunca desligarse de las ideas cristianas: «Donde se alce una vez la Cruz, no podrá sostenerse ningún culto del Falo», y confiesa que el capítulo dedicado á la moral en «La antigua y la nueva fe», es la que menos le satisface. Se deduce de aquí que es tan imposible una moral sin religión, como un pensamiento sin percepción sensible, como un acto de la razón sin pensamiento ni fin determinado. La inclinación primordial religiosa á Dios, ha sido y será siempre el principio y la suma de la ley moral. Todas las obligaciones morales pueden hacerse derivar del amor de Dios [2]. La estadística francesa prueba el crecimiento de la criminalidad desde que se ha convertido en laica la enseñanza.

(1) Lange, *Geschichte des Materialismus*, II², 1875, 561. Pfleiderer, *Gesch. der Religionsphilosophie*³, 1893, 479. Hausrath, *D. Fr. Strauss*, II, 104.
(2) Thiele, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins*, 1895, 459.

CAPÍTULO IV

La religión y el hombre

1. Antigüedad de la religión.—2. Etimología.—3. Sagrada Escritura.—4. *Concepto.*—5. *Causas externas*: Hombres de Estado.—6. Sacerdotes.—7. Convenio entre la nobleza, los sacerdotes y el pueblo.—8. Relación del hombre con la naturaleza: Observación de la naturaleza; Clima.—9. Temor.—10. Sentimiento de la dependencia.—11. Fundamentos psicológicos: Revelación.—12. Experiencia de la vida.—13. Miedo á la muerte.—14. Culto de los muertos.—15. *Causas internas.*—16. Sentimiento y fantasía; Inteligencia.—17. Impulso de la causalidad.—18. Fe; Mitología.—19. Religión en los pueblos más cultos.—20. Voluntad; Conciencia moral.—21. Concepto moral del orden ético del mundo.—22. Conciencia.—23. Pecado.—24. Explicación evolucionista.—25. Instinto de los animales.—26. Fetichismo; Animismo.—27. Evolución religiosa, según la historia y la ciencia de la naturaleza.—28. No hay religiones naturales.—29. El objeto de la religión es la unión con Dios.

I. CONCEPTO Y ESENCIA DE LA RELIGIÓN.

1. Antigüedad de la religión.—Donde aparece el hombre, aparece la religión; donde cesa el hombre, cesa también la religión. La religión es, pues, tan antigua como el género humano. Quien quiera explicar la historia del hombre, debe explicar ante todas cosas la religión, que está al principio, en la continuación y en el fin de la Historia. Rechazarla sencillamente como superstición, sería para la ciencia un testimonio de incapacidad y de soberbia; despojarla de estímulos religiosos, sería un desconocimiento peligroso y sin objeto de este peculiar problema. Pero es dificilísimo explicar satisfactoriamente el *origen de la religión.* El lenguaje y la religión nos remontan á una época de la cual no tenemos noticia alguna. Pero mientras en los idiomas todavía podemos perseguir las huellas de su formación primitiva, para la historia de la religión nos faltan con frecuencia todos los fundamentos; en muchos lugares han desaparecido los antiguos templos y aun los

nombres de los vetustos dioses han caído en el olvido. Por consiguiente, estamos obligados á recurrir á la analogía con las religiones existentes en todas partes. Mas ya las religiones arias y las semitas, con los nombres que dan á sus dioses, nos trasladan á una época antiquísima, á una sociedad anterior á la separación en dialectos y tribus. Luego el origen de la religión está más lejano que su historia conocida.

2. **Etimología.**—Antes de entrar más de lleno en la cuestión referente al origen de la religión, debe definirse otra cuestión preliminar, la referente á *la naturaleza de la religión.* ¿Qué es religión? Para contestar á esta pregunta con más precisión que se ha hecho al mencionarla antes, la ciencia moderna de la religión ha seguido dos caminos que se completan mutuamente: el análisis filosófico del proceso de la vida religiosa, tal como puede verse en los sujetos creyentes individuales, y la observación comparada de las comunidades religiosas en lo pasado y en la actualidad. Vamos á exponer del mejor modo posible la significación de la palabra «religión.»

Los latinos intentaron una triple explicación de la palabra. Cicerón la deriva de *relegere=retractare,* los *religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes,* porque considera el culto de los dioses como lo capital, que requiere seria meditación y una ocupación activa del hombre. La religión consiste, según él, conforme al carácter legal y práctico de la religión romana, en el temor y veneración de los dioses, en los cuidados y en las ceremonias que se observan para la adoración del ser divino. La religión llega á ser así una virtud conexa con la justicia. El deber de la adoración de Dios es paralelo á los deberes para con el prójimo. La mayor parte de los latinos están conformes con Cicerón en la explicación de la palabra y de la cosa.

Lactancio da otra explicación, posible en cuanto á la lengua, pero algo rebuscada, cuando deduce *religio* de *religare=(obligare),* como *optio, potio, rebellio, internecio,*

postulio. De este vínculo de piedad, por el cual estamos obligados á Dios y nos unimos á él, ha recibido su nombre la religión. Jerónimo y Agustín están conformes en esto, por lo cual Agustín define la religión como la doctrina de la adoración y del conocimiento de Dios. Todavía se da una tercera explicación, inadmisible filológicamente, deduciendo la palabra de *reelegere*, porque nosotros hemos recuperado á Dios que habíamos perdido. Precisamente al revés, y sin saber por qué, Sabino, en Aulo Gelio, y Servio Sulpicio, en Macrobio, derivan *religio* de *relinquere*, porque significa algo que debe ser dejado ó puesto aparte por ser demasiado sagrado para el uso ordinario. Santo Tomás compara las tres primeras explicaciones y define *religio proprie importat ordinem ad Deum*. Así como en favor de la raíz *leg* habla la significación tradicional é histórica con el sentido primitivo de ambos derivados *(relegere, religare)*, así ha de preferirse *relegere*=recoger de nuevo, reunir *(neglegere*=no reunir, dejar disperso, *diligere*= poner al lado de otras cosas, tener en aprecio, amar con preferencia, *intellegere*=reunir á la vez con otras cosas, conciliar, entender), porque es muy aventurada la hipótesis de un *ligere*=ver *(lok, look, lugen)*, según la cual, *religio*=sería miedo, temor (Leindenroth, Bräunig, Nitzsch).

Habla también en favor de esta explicación el hecho histórico de que las manifestaciones externas de la religión aparecen en todas partes en primer término, y que la reflexión sigue después. La naturaleza primitiva de una religión ha de buscarse sobre todo en el culto. Las ceremonias del culto son tenazmente conservadas, aunque la religión haya adquirido á la larga otro carácter. El mito, por lo contrario, es más reciente y sigue todas las vicisitudes de la religión. Así, pues, la religión significa primordialmente diligencia, escrupulosidad, respeto y adoración; pero se usa cada vez más, ya desde Cicerón, con el significado de sentimiento interno del temor de Dios y de manifestación de este sentimiento en la adoración y el sacrificio. Pero

esta actividad del sentimiento religioso aparece como un deber de justicia con respecto á Dios. *Religio est per quam redditur debitum Deo (Thom.)*. Esta significación más restringida encierra en sí dos elementos afines: la sumisión total á la majestad y al poder divinos, y la veneración á Dios, que se desprende de ella como virtud especial que regula nuestra relación con Dios.

3. Sagrada Escritura.—En la *Sagrada Escritura* no se encuentra ninguna explicación de la palabra ni del concepto. La versión latina de la Biblia ha traducido por *religio* la palabra griega λατρεία (Platón: θεραπεία τῶν θεῶν) (*Ex.*, XII, 26); pero en otra parte emplea también en lugar de ella *caerimoniae, lex, mos sacrorum* y otras semejantes. En el Nuevo Testamento λατρεία (*obsequium*) se refiere al servicio de Dios (*Rom.*, IX, 4), con sus deberes (*Heb.*, IX, 1), especialmente al ministerio de los sacerdotes (*Hebr.*, IX, 6). En sentido figurado significa todo sacrificio que se ofrece á Dios (*Juan*, XVI, 2; *Rom.*, XII, 1). Todavía es más terminante la alusión á la adoración externa de Dios expresada por θρησκεία, que fué interpretada por (*idolorum*) *cultura* (*Sabid.*, XIV, 27), y también por *religio*, para la designación de toda clase de culto divino (*Santg.*, I, 27). El Apóstol describe con ella la angelolatría (*religio angelorum*, *Col.*, II, 18); pero también el culto judío (*Hechos*, XXVI, 5). Asimismo, Josefo, que la alterna con εὐσέβεια (*pietas*); también los Padres tradujeron generalmente por *religio* la palabra θρησκεία (1). El conocimiento de

(1) Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 28; *De inv.*, 2, 22, 53; véase *De nat. deor.*, 1, 42; 2, 3, 8; *De legg.*, 1, 25. Arnob., *Adv. gent.*, 4, 40. Lact., *De inst.*, 4, 28; véase 5, 19; 6, 25; *De ira*, 7. S. Jer., *In Am.*, 9, 6. S. Ag., *De vera rel.*, n. 55; *Retr.*, 1, 13, 9; *De util. cred.*, 12, 27. Servio, *Ad Virg. Aen.*, 8, 349. De *religere:* S. Ag., *De civ. Dei*, 10, 3. De *relinquere:* Gell., *Noct. Att.*, 4, 9. Macrob., *Saturn. conv.*, 2, 3.—Plaótn, *Eutyphr.*, 12. Jos. Flav., *Antiq.*, 8, 11, 1; 12, 5, 4; 13, 8, 2. S. Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 81, a. 1, 3; 1, 2, q. 60, a. 3. Schanz, *Die natürliche Religion: Theol. Quartalschr.*, 1889, 179; *Religion und Entwicklungstheorie*: *Philos. Yahrb.*, 1892, 269. Vanden Gheyn, *La religion, son origine et sa définition*, 1891 (*según Sto. Tomás*). Bougaud, Obispo de Laval, *El Cristianismo y los tiempos presentes*, I, Religión é Irreligión (versión española, 1910). Scheeben, *Katholische Dogmatik*, III, 905, 936, 963. M. Müller, *Natürl. Religion*, 1890, 31 (en favor de *relegere*); *Die physi-*

Dios aparece directamente como obediencia á Dios (*Os.*, IV, 1-6) ó como una seria aspiración, meditación y observancia de los deberes para con la Divinidad (*religio*). El acatamiento (*pietas*) á Dios encierra profunda estimación á Él y respetuoso temor á la Majestad divina.

4. **Concepto.**—Si por este motivo la religión, conforme al espíritu de los antiguos, se designa como una virtud práctica, una ley, un efluvio de la justicia, como una acción en honor de Dios, como un comportamiento según la voluntad y el beneplácito de los dioses, se presupone también, aunque no siempre, la reflexión interna, por lo menos la fe, y el tránsito de las ceremonias del culto propiamente dicho al ejercicio de las generales virtudes religiosas. La conocida definición *religio est modus cognoscendi et colendi Deum*, es una prueba de la unión de los dos sentidos, el práctico y el teórico, aunque carece de unidad lógica (1). En los pueblos incultos y en muchos civilizados, el motivo predominante es el temor, que también en el Antiguo Testamento desempeña un papel importantísimo. Perfeccionando el concepto de Dios, se perfecciona también el motivo del culto. El temor se hace principio de la sabiduría, el amor se manifiesta en cualquier forma, y el fin del hombre en la otra vida se conoce mejor y se alcanza mejor. La religión aparece, pues, por una parte, como la persuasión del origen y de la dependencia de Dios, y, por otra, como el medio para lograr el auxilio y la ayuda de Dios en esta vida y la unión con El en la otra. Por este motivo, el concepto más restringido de la religión como culto se extiende al concepto general de la religión como suma de las verdades y preceptos que han de creerse y observarse para el logro de la vida eterna. *La religión es la relación personal de todo hombre con Dios, por medio de la cual el hombre queda*

---

sche Religion, 1892, 291; *Anthropol. Religion*, 1894; *Theosophie oder psychologische Religion*, 1895. Clemen, *Der Begriff Religion und seine verschiedenen Auffassungen: Stud. u. Krit.*, 1896, 472. Ehri, *Ursprung und Entwicklung der Religion:* íd., 1898, 581.

(1) S. Ag., *De util. credit.*, 12, 27: *Cum de religione, i. e. cum de colendo atque intellegendo Deo agitur. Ep. ad Diogn.*, 1.

determinado en su vida entera según su conocimiento, voluntad y sentimiento.

Cuando se consideran las religiones inferiores, también ha de ponerse de relieve la *relación personal* con Dios, porque la mutua correspondencia entre Dios y el hombre (religión objetiva) sólo adquiere valor para el hombre cuando se justifica subjetivamente. La última definición de M. Müller: «La religión consiste en la percepción de lo infinito bajo manifestaciones tales que puedan obrar de un modo definitivo en el carácter moral del hombre», deja muy en suspenso lo infinito. Al menos en la Teosofía, refiriéndose á Newman, define la religión como un sistema de relaciones entre el hombre y Dios. El modernísimo maestro de la Etnología dice: «La definición más exacta y comprensiva que se ha dado de la religión, considera á ésta como una relación positiva de la conciencia humana con algo que se cree presente, que determina en grado sumo las cosas, que está en relación personal con el hombre» [1]. Esta importancia de la religión se funda en que el hombre libre, convencido de su valer, no queda satisfecho de su conocimiento, hasta que, en una razón más alta y absoluta, descubre el asiento y manantial de toda verdad y el término de todo esfuerzo intelectual; en que, en su lucha moral con las potencias de este mundo, necesita el auxilio de una fuerza sobrenatual y la prenda segura del premio futuro; y en que, cuando el corazón se halla oprimido por la culpa cometida, y la conciencia intranquila, encuentra la palabra confortante de redención y de reconciliación con el Padre de misericordia. Entonces se entrega á Dios, para buscar en Él fuerza y consuelo en las luchas de la vida.

II. Causas externas del origen de la religión

5. Causas externas: Hombres de Estado.—La re-

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, 41. Schell (*Relig. u. Offenb.* [2], 1902, 24), está acorde con M. Müller. Véase, por lo demás, Schleiermacher, *Reden über Religion* [4], 1834, 42.

ligión tiene, por consiguiente, dos aspectos, uno *externo* y otro *interno*. Se manifiesta en el simbolismo, en el arte y en la mitología, en el culto y en la vida; pero tiene su patria en la idea, en el pensamiento, en el sentimiento del hombre. Ambos son momentos necesarios del mismo concepto, ligados indisolublemente entre sí, como el alma y el cuerpo componen un hombre. Así como la actividad del alma supone la percepción sensible, y de nuevo se exterioriza por los órganos corpóreos, la idea religiosa encuentra su necesaria expresión en el culto externo de Dios (oración, sacrificio, sacramentos), y se fomenta y perfecciona por la vida religiosa. Pero es propio de la naturaleza humana que aquel momento externo, perceptible por los sentidos, predomine hasta el punto de que los motivos y las formas exteriores, desfiguren y destruyan la substancia interna. Por ello se explica, en parte, que se haya buscado el origen de la religión en *causas externas*. Si frente á nosotros tuviéramos solo las afirmaciones de los deístas y de los filosofistas, podríamos pasar adelante sin más preámbulos; pero los filósofos modernos de la religión no obran tan burdamente. Éstos, más que descubrir el origen, quieren explicar la forma de la religión por causas externas, pero indirectamente llegan con frecuencia al mismo resultado. Podemos reducir esas causas externas á dos clases, según que se busquen en el *egoísmo* ó en la *relación del hombre con la naturaleza*. El egoísmo, la ambición y el espíritu dominador de legisladores y sacerdotes, deben de haber dado á la religión su forma y su principio; la observación de la naturaleza debe de haber engendrado la ilusión de la religión en el ánimo del hombre.

Ya los *sofistas* (Critias) opinaban que personas discretas inventaron las leyes, y que gentes más astutas todavía imaginaron, para el perfeccionamiento de esas leyes, la fe en los dioses [1]. La estrecha relación entre la religión y

(1) Platón, *De legg.*, 10, 889. Cicerón, *De nat deor.*, 1, 42. S. Ag., *De civi. Dei.*, 6, 4, 1 (contra Vorrón). Döllinger, *Heidentum u. Judentum*, 1857, 244. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, 1, 237.

el Estado, así como los frecuentes abusos que tuvieron por instrumento la religión, debieron dar lugar á esa opinión. Moisés, Zoroastro y Numa dieron sus leyes en nombre de Dios; Solón, Licurgo y otros pusieron la religión como fundamento de sus leyes políticas. Negar los dioses reconocidos por las leyes civiles, equivalía á un delito contra el Estado (1); la ley divina estaba sobre la ley política (Antígona). En cuanto nos enseña la Historia, los legisladores y los hombres de Estado utilizaron para sus fines la religión ya *existente*, aun cuando algunas veces la alteraron y enriquecieron, como lo hacen hoy los cabezas de tribu (y los sacerdotes) en Africa, que inventan nuevos fetiches. De otro modo, ¿cómo hubieran llegado á concebir la religión y cómo hubiera sido posible apoyarse en ella como medio para hacer cumplir las leyes? ¿Cómo podría considerarse al soberano como representante de Dios, reinante por la gracia de Dios, si el mismo Dios no fuera venerado como supremo Señor? La frase clásica de que es más fácil edificar una casa sobre la arena del desierto que hacer subsistir un Estado sin cimientos religiosos, es valedera todavía hoy; pero sólo en el sentido de que la religión es anterior y superior al Estado. El elemento social no es más que un momento de la religión.

¿Y la *difusión universal de la religión*? ¿Es posible que todos los hombres de Estado hayan podido concebir la misma sabia idea? ¿Es posible que se haya repetido la misma impostura, la misma serie de imposturas, de las cuales las siguientes son más increíbles que las anteriores, en un segundo, tercero y cuarto pueblo (Schelling)? ¡Se necesita toda la frivolidad del filosofismo para explicar la religión como «superstición, hipocresía y artificio de sacerdotes» y para considerarla, con Bolingbroke y Voltaire, como una comedia inventada por el capricho del hom-

---

(1) M. Müller, *Einleitung*, 131, *Natürl. Rel.*, 502. Mach, *Notwendigk. der Offenbarung*, 104. Lechler, *Deismus*, 85, 117, 400. Strauss u. Torney, *Essays*, 6. Schneider, *Göttl. Weltordnung*, 427.

bre! (1) ¿No es más verosímil que el poderoso factor de la religión, que reúne á los hombres en sociedades y los enlaza con más fuerza aún que la naturaleza, fuera lo único que hizo posible la sociedad política? Sería cosa por demás extraña el ver que todos los hombres, no sólo se complacían en esta máscara religiosa, sino que la amaban como cosa del espíritu y del corazón, puesto que es notorio que causas fortuitas no producen fonómenos universales, y que las ideas sin receptibilidad interna, no pueden difundirse por todas partes. Antes que hubiera «pastores de hombres» ó reyes, ya creían los hombres en Dios. La religión ha cimentado pueblos y Estados por medio de la fe en un Dios, y ha formado y establecido el Derecho. En la remota antigüedad no nació reino alguno sin un pueblo que se sintiese como un todo, como homogéneo; pero en aquellos tiempos, sólo podían congregarse en un pueblo aquellos cuya fe común, no sólo hacía imposible toda discordia, sino que los separaba de todos los demás no creyentes. Todo Estado particular puede variar mucho el culto y la organización, y aun puede introducir nuevos dioses, como hicieron los romanos y hacen todavía los salvajes; pero no puede introducir ni suprimir la religión. Francia ha hecho este experimento con gran detrimento suyo (2).

6. Sacerdotes.—Parece que no ocurre lo mismo con el *sacerdocio.* Verdad es que los sacerdotes en la antigüedad fueron muchas veces instrumentos del poder y del árbitro político, ó también poseedores de la autoridad; pero, esto no obstante, no falta por completo el antagonismo, manifestándose en todas partes el esfuerzo por colocar el orden religioso por encima de toda institución política. Por consiguiente, nos hallamos aquí en presencia del mismo dilema. La religión no fué inventada por los sacerdotes, sino que los sacerdotes fueron instituídos por la reli-

(1) Véase Pfleiderer, *Gesch. der Religionsphilos.*, 110, 388. K. Fischer, *Bacon*, 678.
(2) Véase Leroy-Beaulieu: *Revue des Deus Mondes*, I, 1889, 285, 558. Strauss u. Torney, *Altägyptischer Götterglaube*, I, 1889, 19.

gión. Los sacerdotes existen á causa de la religión. Como dignidad especial, son un fenómeno de la Historia, de la Historia más antigua; pero la religión es más antigua que la Historia. La casta más poderosa de sacerdotes, los bramanes, que oprimían á los indios con una servidumbre religiosa sin ejemplo, apelaban á la autoridad de los Vedas, de los libros canónicos, de la religión. Si se quisiera considerar como sacerdotes á los patriarcas de los tiempos antiguos, cuando no existían sacerdotes (*Gen.*, XXV, 34), sería más imposible explicar por qué causas externas llegaron ellos mismos á inventar una religión. En efecto, con esto se habría descubierto ya la necesidad de la mediación entre Dios y el hombre, al que los sacerdotes deben servir, necesidad que ellos no pudieron haber creado. Abusaron, sin duda, frecuentemente los sacerdotes de la religión para fines egoístas; pero ello no significa que la religión sea un engaño, ni menos una impostura piadosa (1).

Si la *vida de familia* fuese el fundamento de la religión, aquélla debiera haber existido antes que la religión y sin ella. Pero hasta ahora no se ha conseguido señalar una vida de familia sin religión en los pueblos más antiguos. Ya hemos mencionado cuánto se ha fantaseado acerca de hogares sin religión en pueblos salvajes; pero siempre queda en pie la cuestión qua ya había propuesto San Juan Crisóstomo: (2) «Por qué los animales sin religión no se han unido también en una vida de familia». Sólo sabemos que las familias conservaron la religión heredada y practicaron el culto tradicional y que el hogar doméstico fué seguramente el lugar más á propósito para mantener vivo el fuego de la religión y experimentar la fuerza de la fe.

En muchos pueblos no se encuentra todavía hoy ningún sacerdote, pues los *schamanos*, que existen en todas partes, no pueden ser honrados con este nombre. A pesar de ello, esta larva de sacerdotes es también un indicio de

(1) Schopenhauer, *Parerga*, § 174, obras editadas por Grisenbach, V, 352.
(2) *In Ioan. Hom.*, 19, 1. Starke, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung*, 1888.

la necesidad religiosa del corazón humano. Pues los schamanos utilizan las ideas religiosas ya existentes, no las han inventado ellos para sus fines. Esto se prueba ya por la uniformidad de estas personas en todos los pueblos. Los schamanos del Asia anterior, los evocadores de la lluvia en Africa, los curanderos en América, los hechiceros en Australia son iguales en esencia, en su objeto, y, en parte también, en los procedimientos (1). Todos ellos se esfuerzan por obtener un auxilio sobrenatural en las penalidades de la vida. En las religiones mitológicas encontramos, verdad es, ampliaciones debidas á los sacerdotes para fomentar el conocimiento religioso y la vida moral; pero los dioses y los sacerdotes existían ya antes. El egoísmo de los sacerdotes no es suficiente para explicar la religión nacional judía (R. Smith), ni la simbólica y mística de la India (Oldenberg).

7. Convenio entre la nobleza, los sacerdotes y el pueblo.—Siguen un término medio los que atribuyen la religión á una *convención*, ya de los príncipes poderosos y de los sacerdotes con sus pueblos, ya de los pueblos entre sí *(contrat social)* (Hobbes, Rousseau). Con esto parece que se toma en cuenta á la vez la ambición de los señores y las necesidades de los súbditos. Pero basta profundizar seriamente el asunto, para reconocer en el acto el absurdo que entraña. Tal convención sería sólo temporal, duraría mientras durase la necesidad. El egoísmo es un cemento demasiado frágil para unir intereses opuestos, y la religión está demasiado arraigada en el espíritu y en el corazón del hombre para que se la trate por modo convencional. Así como un hombre ó un pueblo no podría elevarse á las ideas religiosas suprasensibles si no le fuesen connaturales, tampoco podría hacer de estas ideas una posesión interna é inalterable de todo un pueblo, de todo el género humano. Jamás hubiera podido alcanzar la religión el poder ideal dominante en toda la Historia universal, si hubiera sido en su esencia

(1) Ratzel, *Völkerkunde*, I, 59, 355, 583, 649.

un puro invento del hombre, un expediente del egoísmo, puesto que hubiera sido rechazada hace tiempo al descubrirse el fraude.

La alianza de Jehová con Israel hubiera podido servir de ejemplo (Espinosa); pero sin la fe previa en Dios, no hubiera tenido objeto y habría sido ineficaz. Ciertamente, Dios estableció la religión como correspondencia entre Él y el hombre (Tolstoi); pero esto sucedió en la creación y radica en la naturaleza del hombre.

8. Relación del hombre con la naturaleza. Observación de la naturaleza. Clima.—Más autoridad parece tener la explicación que funda la religión en la *relación entre el hombre y la naturaleza.* Este modo de considerar la religión cuenta con numerosos defensores entre los lingüistas, los historiadores y los naturalistas [1]. El demonismo es tenido por muchos como la forma primitiva de la religión. El hombre depende de la naturaleza. Los productos del lugar que habita le ofrecen la manutención y el vestido; el clima determina muchas veces su índole. Los sublimes espectáculos de la naturaleza (el sol, la luna, las estrellas) obran solemnemente en su ánimo y despiertan el sentimiento estético; los impetuosos meteoros conmueven profundamente su corazón. No puede negarse que las ideas religiosas del mundo antiguo y la superstición de algunos pueblos se derivan de esto. El cielo estrellado del Oriente es á propósito para elevar el espíritu y el corazón á lo celestial, á lo divino. El gran contraste entre Persia y Turquestán contribuyó mucho al dualismo de las religiones arias; las llanuras del Ganges impulsan á la meditación silenciosa y al misticismo; el desierto de Arabia invita á la contemplación; el sol ardiente de Arabia prestó su fuego á la religión de Mahoma; las religiones del Norte tienen un sello distinto de las del Sur; la mitología hele-

---

(1) Siebeck, *Religionsphilosophie*, 58. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* [4], 1889, 39. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens: Ann. de phil.*, 1901, 20. Véase Séneca, *Ep.*, 41. Tert., *De ann.*, 20, 24. Euseb., *Praep. v.*, 1, 9.

na recuerda aún el cálido clima de Grecia; los fundadores de religión pertenecen al Oriente, y están distribuídos en una zona relativamente angosta.

Pero aquí hemos de habérnoslas, no con el origen de la religión, sino solamente con una reforma, con una nueva forma de la misma, que también se halla ligada en cierto modo con el suelo de la patria. La vida y costumbres de algunos pueden contribuir al cambio de las instituciones religiosas; pero es falso que la manera de vivir de un pueblo dicte la clase de su culto y que el grado de organización conexo con aquéllas se muestre como regulador de la idea de religión (1). Sabemos que las mitologías de los pueblos experimentan el influjo de la conciencia general; pero esta conciencia está de antiguo determinada por la religión. Los floridos campos de Méjico vieron todos los horrores de una religión inhumana. Ninguna tribu, ninguna raza tiene un privilegio. Las tres religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, nacieron en el seno de pueblos semitas; pero la inclinación al monoteísmo no fué don exclusivo de la raza (Renán), pues lo contrario ocurría entre los fenicios, los caldeos y los asirios. Las cualidades de raza y las predisposiciones físicas son puros impulsos, pero no causas de la formación de la religión (2). El Cristianismo procede de una religión particular; no obstante ello, se ha establecido y difundido como religión universal. No es permitido confundir, en el origen de la religión, las condiciones con el principio, como tampoco se confunden, en el desarrollo del árbol, las condiciones del terreno con la virtud generativa del germen.

9. Temor.—Tampoco basta que la vida esté expuesta á peligros para explicar el origen de la religión por medio del *temor*. ¿Quién osará negar que los terribles fenómenos

(1) Lippert, *Religionen der europäischen Kulturvölker*, 1881, 27. Véase, por lo contrario, Weiss, *Apol.*, I, 133. Peschel, *Völkerkunde*, 326. Ratzel, *Völkerkunde*, I, 26.

(2) M. Müller, *Essays*, I, 336; II, 426. Peschel, loc. cit., 332. Lotze, *Mikrokosmus*, II, 351. Görres, *Asiatische Mythengeschichte*, 1810. Véase Werner, *Gesch. der apologet. Liter.*, V, 255. Rocholl, *Philos. der Gesch.*, II, 14.

de la naturaleza atemorizan al hombre y á los animales? ¿Y qué explica mejor que el hombre se vea impulsado á la humildad y la sumisión sino el temor á un poder misterioso en la tempestad? La necesidad enseña á orar, dice el refrán. Desde Demócrito, Epicuro, Lucrecio y Petronio hasta Hume y Strauss, se ha querido encontrar con frecuencia en el temor el fundamento de la religión. *Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina cum caderent*, fué desde Estacio la divisa de los naturalistas [1]. Pero el principio de la sabiduría es el temor de *Dios*, el temor y la veneración de los dioses (Cicerón), no el temor de los peligros. Cuando el hombre, en lo que le es perjudicial ó conveniente, reconoce el efecto de un poder suprasensible, necesario es que, consciente ó inconscientemente, posea el concepto de lo sobrenatural; de lo contrario, no podría en manera alguna formarse aquella idea. Por lo menos debe presentir la existencia de una potencia elevadísima é invisible, á la cual está sometido. En los fenómenos de la naturaleza sólo encuentra la demostración palpable, no la causa de esta dependencia; entonces hace no dioses, sino demonios.

Por lo demás, no en todos los pueblos naturales existe el temor de los grandes fenómenos de la naturaleza. Refiere un viajero que, con gran asombro suyo, durante diez años de estancia en Africa, no encontró un solo africano que se mostrara temeroso en presencia de los fenómenos naturales. «Oían el fragor del trueno sin dar señales de espanto, y el resplandor del rayo no los conmovía; si no les gustaba salir de noche, era por temor á las fieras, no por miedo de los dioses, ni de los espectros, ni de los diablos. La religión africana procura, sin duda, resguardarse de la ira de seres sobrenaturales y reconciliarse con ellos; pero no halla relación alguna entre esos seres y el trueno y el rayo [2].»

(1) Stacio, *Thebais*, 3, 661. Séneca, *Quaest. nat.*, 2, 42, 59. M. Müller, *Naturl. Rel.*, 97. Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 1886, 123. Schultz, loc. cit., 88.

(2) *Kat. Missionen*, 1893. n.º 10, 212. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, III, 1887, 176.

Los árabes disfrutan contemplando una tempestad. No sienten en manera alguna por ello estremecimientos religiosos.

10. El sentimiento de dependencia.—La base más profunda de la religión es el *sentimiento de dependencia* que liga al hombre mortal con la naturaleza entera, y á él y á la naturaleza, con la causa del mundo finito. Este sentimiento viene robustecido, pero no engendrado, por la experiencia de que el hombre se siente impotente en presencia de las fuerzas de la naturaleza, que voluntariamente se imagina vivas y animadas. ¿Son estas influencias predominantes de naturaleza mala ó temible? Pues su efecto es tanto más tenaz cuanto mayor es el temor del hombre bárbaro. ¿Ha de extrañar, por tanto, que el temor sea el primero y, quizás en algunas tribus, el único sentimiento religioso? El deseo de amparo y protección es de ello consecuencia necesaria. De aquí puede nacer muy bien la creencia en los malos y en los buenos espíritus, y la plegaria y los sacrificios (Feuerbach, Strauss), pero solamente cuando ya existe la creencia en seres sobrenaturales, capaces de influir en la vida humana. ¿Es natural en el hombre el afán de invocar y conseguir el auxilio de seres espirituales, á pesar de que esto es hijo de la pobreza y cortedad intelectual, y su satisfacción una necesidad? (Schopenhauer). Pues no es con eso con lo que «fabrica sus dioses,» sino que ya los encuentra presentes. Los nombres nada importan; la idea de lo suprasensible, de lo sobrenatural, debe haber existido antes, y esta idea perdura también después que ha pasado el miedo, después que el conocimiento de la naturaleza ha revelado las causas naturales [1].

Todavía sería más probable que la veneración de seres poderosos é invisibles, que fué impuesta al hombre desamparado por el temor natural fundado en el conocimiento de su impotencia (Kant, Kaftan), hubiese dado ocasión

---

(1) Schleiermacher, *Reden*, 75.

al culto. Pero también habría que unir á esto el «estremecimiento en presencia de lo desconocido, de lo invisible, de lo poderoso é inaccesible», que es propio aun de los pueblos salvajes. Este sentimiento no podría ser una simple quimera subjetiva, sino que debería tener su fundamento en la naturaleza del espíritu, pues, de lo contrario, se perdería pronto en la vida ordinaria [1]. Ningún egoísmo (Hartmann) podría sostener la religión, ya que la experiencia nos muestra cuántas esperanzas se ven defraudadas, y cuántos y penosos sacrificios la religión misma pide á sus confesores. El hombre religioso no busca su salvación en este mundo, aunque con frecuencia le falta la idea verdadera del más allá; pero al menos presiente que sobre lo finito debe existir lo infinito, y sobre lo pasajero lo eterno. El creyente nunca pierde el piadoso temor á lo eterno, á lo santo. El hombre que debe su existencia á Dios, que refiere todo su ser á Dios, tiene el sentimiento y la convicción de estar sujeto á Dios como á su Creador y Señor. «Todos los hombres han menester de los dioses» (Homero). El hombre está organizado de tal manera, que en todas partes siente su dependencia de un algo exterior á él. Todos los pueblos están de acuerdo con el Salmista (XCIX, 3; *Is.* XLIII, 1): «Nosotros no somos hechura de nuestras propias manos; El es quien nos sacó de la nada». Esta es la primera sensación de la divinidad, el consenso universal, sin el cual no es posible ninguna religión [2]. Cicerón dice que es un derecho de la naturaleza lo que se nos procura, no por medio de la opinión, sino por cierta fuerza innata, como la religión, la piedad, la venganza, la bondad, la observancia, la verdad.

---

(1) Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 1877, 57, 67. Por lo contrario, Schneider, *Naturvölker*, II, 393; Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, 133; Waiss, Bastian, Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 99, 120, 125; *Die Furcht vor bösen Geistern als Urhebern des Uebels Anfang der Religion.* Schopenhauer, *Werke*, IV, 141. Strauss u. Torney, *Altägypt. Göttergl.*, I, 43, 147. Brugsch, *Altägypt. Religion*, II, 1888, 88.

(2) Bleek, *Vergleichende Grammatik der sudafrikanischen Sprachen*, 1862. M. Müller, *Einleitung*, 49. Köstlin: *Stud, u. Krit.*, 1890, 261. S. Agustín en Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, II, 31. Schneider, *Religion*, 62.

11. Fundamentos psicológicos. Revelación.—El principio de la religión y su desarrollo no serían comprensibles sin una base *psicológica* en el sentimiento de lo sobrenatural y en el conocimiento de los deberes morales. El alma humana y sus potencias son la base y la causa primera de toda idea religiosa, desde las formas tangibles hasta el concepto de lo puramente espiritual. Las diferentes ideas religiosas son formas reflejas del cosmos, según las potencias del sentimiento y de la inteligencia. Pero, por tal motivo, nos conducen fuera de la esfera de las relaciones de este mundo. La *Revelación* ha despertado, ha perfeccionado, ha ennoblecido esta disposición natural, no solamente para fundamentar la religión, sino también para comunicar los secretos da la misma á la razón. Sin un vínculo y un contacto primitivo con Dios, falta la causa suficiente para el tránsito del fenómeno natural á la idea del Ser Supremo. Las representaciones de los dioses coinciden con los fenómenos físicos; pero aquéllas no han dimanado ni primitiva ni exclusivamente de éstos. Los hombres no podrían explicarse la armonía maravillosa de la naturaleza, sin la intervención de un ser superior; por esta causa adoran, no los cuerpos de la naturaleza, sino á Aquel á quien todos éstos deben su existencia. La idea de Dios precedió á la deificación de la naturaleza. Luz y tinieblas son los símbolos de la alegría y del temor; pero el Dios supremo de los pueblos arios (Dyaus, Zeus, Júpiter, Tyr) es lo resplandeciente, la claridad, lo espléndido.

Aunque se quiera, como Eusebio refiere de los griegos (θεός del movimiento de los astros), y como recientemente ha hecho M. Müller, que, en el principio, el concepto y el nombre de Dios nacieron de la reflexión sobre los fenómenos físicos [1] (poniendo por fundamento, verbigracia, una propiedad principal, lo brillante *(dyaus)*; después *buscando* ésta en el fuego *(agni)*, el cual, especialmente en su primera aparición, debió causar asombro; pasando luego á

---

(1) Véase Saussaye, *Lerb. der Rel.*, I, 29.

un agente, á un motor, como causa del fuego, y representando á este agente como hombre ó animal, es decir, como sujeto activo; finalmente, divinizándolo poco á poco con el nombre de *deva*, (esplendente), todavía sería incomprensible que todo el género humano hubiera permanecido presa de esta ilusión. Pues si esta mitología no fué más que un intento de explicación de la luz y el éter, como hacen las teorías modernas, el dios naturaleza debió desaparecer una vez descubiertas las explicaciones físicas, á pesar de todos los precedentes. Es muy inverosímil que se abstrajera la idea general «esplendor» de todos los meteoros ígneos, y que por necesidad se obscureciese el significado «esplendor» y se le hiciese más genérico para tener en definitiva solamente el agente *deva*, Dios. Esta explicación hubiera ofrecido quizás motivos para reducir á mitos las religiones existentes, pero no puede poner en claro el origen de la religión. Los pueblos primitivos no han reflexionado así, y la reflexión de los pueblos civilizados hubiera debido disolver en la Física todas las religiones. Si los dioses de la India son esencialmente emblemas de la naturaleza física (y es imposible que puedan ser derivados de los espíritus de los antepasados ó de los fetiches), y si la tradición popular es inagotable en los discursos y leyendas que á los pueblos antiguos inspiraron los fenómenos del cielo y los de la tierra [1], todo esto prueba la remota antigüedad de la contemplación religiosa del mundo.

Aunque el mito natural se haga proceder de la contemplación de la naturaleza, debe buscarse el germen, para los inevitables factores éticos y estéticos de la religión, en el fondo de las almas; pues nada se desarrolla que no se halle antes en potencia. Esta disposición puede desarrollarse de varios modos y llegar apenas á una idea vaga de un mundo ulterior; pero es preciso que se desarrolle y que dé á cada religión un carácter independiente de la naturaleza; es preciso que se desarrolle, porque se refiere á un agente más elevado y por él se mueve.

(1) M. Müller, *Études de mythologie*, 1898.

12. Experiencia de la vida.—Con esto hemos entrado ya en el dominio de las *experiencias internas de la vida*, de la conciencia de uno mismo. Como en la experiencia interna la actividad subjetiva está ligada á las impresiones objetivas, nos aproximamos más en todos los casos á la explicación. Por muy violentas que sean las impresiones de los grandes meteoros y fenómenos de la naturaleza, desaparecen rápidamente, y con ellos, el temor que han producido en el corazón del hombre.

13. Miedo de la muerte.—A la lluvia y á la tempestad, sigue el esplendor del sol; los elementos de la naturaleza, que esparcen y amenazan males, contribuyen á realizar el encanto y la poesía del cuadro deleitoso del paisaje. Los dolores de cada día se aplacan, y por la costumbre, se hacen menos molestos. Pero hay *un* temor del que ningún hombre está libre, le acompaña durante toda su vida, todo en la naturaleza se lo recuerda cada día: tal es el *temor de la muerte*. El hombre más degradado no puede representarse la muerte sino como un fenómeno contra natura. El negro cree que la muerte sólo puede ser acarreada por una influencia maligna. No es el temor de la naturaleza lo que aparece como primer motivo de superstición, sino el temor de la muerte y de los muertos. «El negocio principal de los schamanos, de los hombres de medicina, de los *coradgi*, ó como entonces se llamaran estos encantadores, consistía, en primer lugar, en la investigación de las causas de la enfermedad y de la muerte, y después, en ponerse en comunicación con los espíritus de los muertos, ante los cuales sus allegados sentían profundo temor (1).

El *fetichismo*, que debía proteger contra la influencia de las innumerables almas, pudo nacer de esto. Pero el

---

(1) Ratzel, *Völkerkunde*, I, 41, 54, 130. Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, 132, Lippert, *Cristentum, Volksglaube und Volksbrauch*, 1882, 61, 250, 259. Tannenberg, *Religionsgeschichtliche Bibliothek* II: *Was ist Religion*, 1898, 22. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im altem Israel*, 1898, 21. Véase *Revue de l'histoire des religions*, 1880, I, 169; II, 258-377; 1886, II, 95, 103 (contra Spencer). M. Felix, *Oct.*, c. 20. S. Ag., *De civ. Dei*, 7, 35. Pseudo-Cipriano, I, 19: *Quod idola dii non sint.*

fetiche mismo nos pone delante de una potencia que procede de un ser más superior. Este ser no fué nunca fetiche. Dioses y espíritus, por lo general, son diferentes. Preciso es que los seres sobrehumanos, que han de proteger contra la muerte, sean inmortales; y si por medio de los ritos expiatorios pueden hacerse propicios, se reconoce su superioridad sobre la muerte y sobre las almas de los muertos. El «culto de las almas» conduce al temor de los demonios, pero solamente si se cree en ellos. El intento de reconciliación presupone el conocimiento de la culpa, y, por tanto, el de una divinidad que perdona. Los misterios no están en el principio de la religión, sino en el ocaso. Las formas del culto de las almas únicamente pueden dar idea de una divinidad *relativa*, cuando ya existe la idea de lo divino. La especulación no produce la noción de una divinidad *absoluta*, si no está ya puesto su fundamento en la conciencia religiosa. Por consiguiente, no puede hacerse empezar la religión con el sepulcro como morada de los muertos, ni con el antiguo culto «jtónico», ni con la adoración de los dioses terrenales. No puede borrarse históricamente el contraste de lo celestial con lo terrenal, ni confundir la fe con la superstición. Ambas se ocupan, por modo diferente, en la muerte y en los muertos.

14. Culto de los muertos.—El *culto de los antepasados*, que Fustel de Coulanges fué el primero en proclamar como la religión primitiva, constituye una subdivisión importante del animismo, según Tylor, y todo el ser de la religión, según Spencer. Proviene del respeto á los padres y allegados, especialmente á los miembros más insignes de la familia y de la tribu, y está profundamente arraigado en el corazón de los pueblos (San Agustín). Ha podido contribuir mucho al perfeccionamiento de la religión, pero no puede explicar su origen. La religión nunca consistió ni consiste ahora en el solo culto de los muertos. Este no es más que un signo de fuerza religiosa en decadencia. Evemero trató de transformar toda la mitología en una leyenda heroica. Ennio explicó la mitología romana por medio de

apoteosis. «¿Por ventura—pregunta Cicerón—no ha sido poco menos que llenado todo el cielo por el género humano?» (1) Es verdad que los héroes son deificados, pero son de origen divino y humano y diferentes de los dioses. Los espíritus separados se llaman *pitris*, padres, los dioses *devas*, resplandecientes. Para los antepasados se guarda cariño y piedad. En Homero y en las honras fúnebres egipcias, no se encuentra huella alguna de culto de los antepasados. Herodoto es el primero que lo menciona. El mismo Cicerón dice que los días consagrados á los difuntos no serían iguales á los días dedicados á los dioses, llamados *feriae*, si nuestros predecesores no hubieran deseado que los muertos se considerasen como dioses. Los espíritus de los muertos *(lemures)*, ora residan en casa pacífica y benévolamente *(lares)*, ora anden errantes infundiendo terror *(larvae)*, ora sean indiferentes *(manes)*, no son verdaderos dioses, no son dioses nacionales. Es dudoso que el espíritu de un antepasado se haya convertido en dios nacional.

Aun las religiones más groseras tienen por lo menos indicios de la creencia en un ser sobrenatural, que está sobre todos los hombres, y también sobre los espíritus de los muertos, aunque después el culto de los muertos, al crecer el salvajismo, pudo muy bien suplantar al de los dioses, por lo cual se ha creído que algunos pueblos (cafres, negros, polinesios) carecían de religión (2). Mas todavía en este error se deja traslucir el fondo religioso. Porque en este caso se ponen los antepasados en lugar de los dioses, como dioses mismos dotados de un poder superior. El respeto desempeña el principal papel en la reverencia á los predecesores inmediatos, pero el sentimiento de la parentela se debilita tanto más cuanto más lejos se pierde la serie de ascen-

(1) Cicerón, *Tusc.*, I, 12, 28; *De legg.*, 2, 22. Apul., *De Deo Sacr.*, 688. Servio, *Ad Aen.*, 3, 18.

(2) M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, II, 1886, 405; *Anthropol. Rel.*, 214, 271. Tert., *Apol.*, 10, 13; *De an.*, 44. Rohde, *Psyche*, 5, 137. Por lo contrario, Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, 1893. Strauss u. Torney, *Altägypt. Göttergl.*, II, 9. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgeschichte*, I, 1876, 33. Grüneisen *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, 1900, 169, 266.

dientes en lo pasado, de suerte que, al final de la serie, está el poder divino, siendo la divinidad lo más antiguo. El convencimiento de la relativa dependencia de los difuntos, se convierte en convencimiento de la dependencia definitiva de la entera progenie de un dios altísimo familiar, de un Dios eterno. No ha sido creado el culto de los antepasados por la doble imagen del *sueño* ni por la reflexión sobre las propias sombras, como pretenden Darwin, Spencer, Rohde, Paulsen y otros; tampoco este culto ha creado el de los dioses, sino que ambos presuponen seres objetivos, las almas y los dioses. ¿No sería más adecuado el espectáculo de la muerte en toda la naturaleza, para estinguir toda idea de perpetuidad y de poder de los antepasados?

Hay seguramente en el fondo del corazón humano una propensión que estimula á venerar, á mirar á lo alto. Pero ¿cómo podría ser esta inclinación el fundamento de la religión, de la lealtad, del culto y de la inmortalidad, que tan gustosamente se consagra á hombres de lo pasado, si el motivo del homenaje al genio, aun después de la muerte, si la afición, la tendencia á mirar á lo alto, no tuviera por sí un carácter religioso? Ni la adoración de la naturaleza, ni el culto de los muertos son la primera expresión del sentimiento religioso. Porque en este sentimiento lo que importa no son los objetos, sino el principio fundamental que lo determina. También aquí tenemos un extravío, no el principio de la religión.

Ya Minucio Felix observa contra el evemerismo: «Mientras ellos (nuestros incautos antecesores) veneraban á sus reyes con santo temor; mientras anhelaban ver en imágenes á sus muertos; mientras deseaban inmortalizar con estatuas el recuerdo de los mismos, se hizo objeto de culto religioso lo que antes fué medio de consuelo. Antes que el mundo estuviera abierto al comercio· antes que los pueblos mezclaran sus ritos sagrados y sus costumbres, cada tribu adoraba á los señores de su linaje, á sus afamados caudillos ó á una reina púdica, que era la más fuerte entre las de su sexo, ó al inventor de una institución

útil ó de un arte ó ciencia, ó á un ciudadano de feliz recordación. De esa manera se tributaba, por una parte, honor á los muertos y, por otra, se daba un buen ejemplo al mundo.»—«El alma es un dios»—dice Cicerón con Eurípides;—pero ¿no serían entonces dioses todos los hombres? Cuando Spencer hace descender á Júpiter de un pequeño rey de Creta, provoca la burla de Lang y de Tylor. Entre los salvajes no gozan de ningún culto las mujeres muertas. No obstante esto, durante mucho tiempo se han sucedido el nombre por la línea femenina. Algunos salvajes abandonan á los ancianos, aun á sus padres, ó los degüellan y los devoran (endocanibalismo, antropofagia ritual de los padres); (1) sin embargo de ello, tienen religión. Es comprensible que Agni, el dios del fuego, se haya derivado de la veneración del beneficioso elemento; pero hacer de él un antiguo sabio, es un desprecio á toda la religión y á toda la mitología india. Verdad es que en el Rigveda se encuentra la adoración de la naturaleza, pero no hay rastro de evemerismo.

En la Polinesia como entre los malayos, la adoración religiosa de los antepasados, ligada con una fe viva en espíritus superiores, y enlazada con la hechicería y la superstición, constituye la parte principal de las creencias religiosas (2); pero el culto de los muertos y de los demonios no es una religión natural, ni se ha originado de ésta. El culto de los difuntos, la transmigración de las almas de los hombres y de los animales, las apariciones, las brujerías, el oráculo, las obsesiones morbosas, forman en todas partes los rasgos característicos de las organizaciones religiosas. Estas no son «ni restos de una revelación primitiva y universal, ni apoteosis de los hados», pero tampoco son un sencillo «ensayo para la explicación de los fenómenos físicos», pues con esto no se explica directamente el culto de los antepasados. La desnaturalización y obscurecimiento

(1) Mauss, *La religion et les origines du droit pénal: Revue de l'histoire des rell.*, I, 1897, 31.
(2) Schneider, *Allg.*, 98.

de una revelación á causa del torcido desarrollo del fondo natural, bastan para explicar tales errores (*Sab.* XIV, 14 y sigs.) (1). Cuando dice Bastián que los dos primeros elementos de la religión natural son los conceptos de la adoración de los muertos y de los objetos de la naturaleza, y esto, no sólo en todos los pueblos de la Oceanía, sino también en todas las religiones del mundo, se refiere solamente á la forma exterior de los cultos degenerados. Precisamente los pueblos con una civilización pasada y decadente, senil ó yerta, son los que consagran especial atención al culto de los muertos (los chinos, los japoneses, y más tarde, los griegos, los romanos, los babilonios, los egipcios, los indos.) Entre los negros del oriente africano, puede observarse todavía el paso del mito natural al culto de los antepasados. Como nombre más elevado de Dios, nombre que designaba al principio el cielo, la tierra ó el sol, y después el Ser Supremo como Dios del cielo, se usaba la palabra «el Anciano», «el Primer Padre».

III. Causas internas del origen de la religión

15. Causas internas.—De aquí á la explicación *psicológico-idealista* de la religión, no hay más que un paso. Sucesivamente fueron reivindicadas en favor de ella las diferentes facultades del alma: el *sentimiento* (Plotino, Schleiermacher), con la *fantasía* (Buckle, Spencer, Feuerbach), y con la *imaginación* (Hegel, Müller); el *entendimiento* (Lange, Peschel), y la *voluntad* (Escoto, Kant, Paulsen y otros). «La religión tiene, sin duda, el sentimiento por padre, pero la imaginación por madre», dice Strauss (véase Goethe, Stuart Mill y Baer).

Lo menos á propósito para esto es la desenfrenada *fantasía* movida por el sentimiento. Este es muy eficaz para la religión, pero, por sí solo, sin el conocimiento, es incapaz de explicar las ideas y los deberes religiosos; la fantasía

(1) Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern*, 1877, 18.

no puede dar ninguna razón de los mismos. ¿Cómo es posible que un juego caprichoso de la fantasía diera origen al culto, que en todas partes, y con los mismos principios, satisface las necesidades del corazón humano? ¿No debería quedar sofocado el saber humano por el escepticismo, si las ideas más elevadas y los sentimientos más poderosos provinieran únicamente, y sólo pudieran provenir, de un extravío de la imaginación, ó si lo que una ó dos personas han inventado por motivos egoístas, fuera arrastrado á igual locura? (Gruppe). ¿Es posible que verdaderamente haya sido el hombre víctima de alucinaciones en la cuestión vital más importante?

«Según esto, una ficción de la fantasía formaría la substancia de la historia de todo el género humano hasta nuestros días, puesto que es indudable que todos los movimientos históricos fueron de naturaleza religiosa: budismo, cristianismo, mahometismo y reforma, son los temas principales de la historia hasta el día de hoy. ¿Habían de estar, en verdad, tan extrañamente organizados el mundo y el linaje humano para que con su acción recíproca engendraran este gran error?» (1) Se necesita, en efecto, toda la frivolidad de un Renán, para afirmar que la religión es un «engaño necesario». «Tratándose de una raza tan necia como es el género humano, nacido para el error, y que cuando admite la verdad, nunca la admite por buenas razones, no podía prescindirse de los medios más adecuados para echar tierra á los ojos». Acerca de esto, se ha observado con razón: «Bastan 12 tomos y 40 años de trabajo para demostrar que este «engaño», aun al mismo Renán le pareció lo más importante de la Historia del hombre». (2)

Si las formas religiosas fueran *solamente* producto de la imaginación, debieran haber sido reconocidas como tales y haberse desvanecido en cuanto hubiese intervenido la

(1) Paulsen, *Einleitung*, 321. Véase 281.

(2) *Revue de l'histoire des rell.*, I, 1894, 83. Renan, *Histoire du peuple Israel*, V, 1893, 105. Schopenhauer, *Werke*, V, 382. Platzhoff, *E. Renan*, 1900.

reflexión; en manera alguna hubieran podido formar la base de una vida moral llena de esfuerzos y de sacrificios. Pero si esas ideas son el producto *necesario* de la imaginación, no pueden ser hueras fantasías, sino que se fundan en una necesidad real y en una verdadera disposición de la naturaleza humana. Habrá podido el hombre inventar la fe en las cosas religiosas, porque la necesita; pero de ninguna manera pudo inventar los motivos de esta necesidad ni la necesidad misma. Por consiguiente, el principio productor de esta fe debió estar fundado en la misma naturaleza real de las cosas que ha creado al hombre con sus necesidades. Sería un desprecio á la naturaleza humana querer considerar esta disposición religiosa como pura ilusión de la fantasía. La fantasía contribuye, por su parte, al perfeccionamiento de las ideas religiosas, pero el fundamento de la fe es tan firme como la razón del hombre. Ciertamente, la fantasía representa un papel interesante en toda nuestra vida. Así como el hombre no puede huir de su sombra, así tampoco se despoja nunca, en las ideas más abstractas, de las imágenes sensibles. Pero la forma subjetiva nunca puede suprimir la verdad del objeto, por mucho que llegue á desfigurarla. La fantasía y los sueños obran sobre lo que reciben, de manera que si no hubiera algo suprasensible, nunca sobrepujarían la esfera de lo sensible. La fantasía forma gigantes, monstruos, gorgonas, etc., pero no dioses. No habría ninguna religión falsa si no hubiese alguna verdadera (Pascal).

Ciertamente, al ver tan difundido el schamanismo, podría caerse en estas lamentaciones: «En presencia de estas concordantes aberraciones del entendimiento, casi nos sorprende la dolorosa idea de que la inteligencia humana sea un mecanismo que, movido por iguales resortes, estuvo siempre obligada á los mismos extraños saltos» (1). Pero

(1) Peschel, *Völkerkunde*, 278. Tiele, *Kompendium der Religionswissenschaft*, 19. *Revue de l'hist. des rell.*, II, 1895, 128. Véase S. Thom., *S. th.*, 1, q. 12, a. 1. Clem., *Recogn.*, 2, 62. En cuanto á la religion fantástico-poética del empirismo (Tyndall, Spencer, St. Mill, Comte, Laas), y del criticismo

también el schamanismo se refiere á una forma de religión, no á la religión misma; también él contiene un granito de verdad. Los errores no proceden únicamente de la fantasía; han de atribuirse también á la perversión de las costumbres.

16. Sentimiento y fantasía. Inteligencia.—También aquí cabe preguntar: ¿por qué *objetiva* el hombre tan sólo los productos de la fantasía, y por modo tan general, en asuntos religiosos? ¿Por qué no hace lo mismo con los castillos en el aire que él mismo edifica? La experiencia adquirida respecto de estos últimos, ¿no debería impedirle conceder realidad á las fantasías poético-religiosas y fundar en ellas sus más halagüeñas esperanzas? Leemos en las Clementinas que San Pedro opone sencillamente á Simón Mago, el cual soñaba en la fuerza de una luz inmensa é inefable, el hecho de que también él se había ideado una imagen fantástica de Cesárea, y que cuando llegó allí, lo halló todo de otra manera. Si en la vida ordinaria el hombre abandona con el trascurso de los años las fantasías de la niñez, y subordina al juicio sereno de la vejez los sueños ideales de la juventud, ¿por qué ha de ocurrir de diferente modo en la vida del género humano? Cuanto más progresa la ciencia humana, más terreno debería perder la religión. Pero la Historia enseña que precisamente los pueblos cultos tienen la religión más perfecta. La decadencia de la religión va ordinariamente, acompañada de la decadencia de la cultura y de la moral. ¿No debería ser, por lo contrario, más fértil la fantasía en la niñez y en los débiles? La necesidad de un ideal es seguramente una raíz de la religión; pero esta se remite á las fuerzas fundamentales del espíritu. Si la inteligencia y la voluntad no ofre-

---

(Kant, Lange, Schultze), así como de la religión del sentimiento desde Schleiermacher y Jacobi, véase Pesch, *Welträtsel*, II, 493, 520, 543. Pfleiderer, *Relig.*, 221, 584. Schneider, *Der neuere Geisterglaube*, 56. Schell, *Religion und Offenbarung* [2], 1902, 17, funda la religión en la intensa necesidad que tienen de Dios la razón y la voluntad, y en la naturaleza de la religión histórica; lo cual contrasta con las tentativas de explicación por medio del animismo, de la fantasía, del temor, del egoísmo, del sentimiento de lo infinito.

cieran una base real al ideal moral, no podría éste mantenerse de ninguna manera en la lucha de la vida.

17. Impulso de la causalidad.—El *entendimiento* del hombre está dominado por el *principio de causalidad.* La Filosofía, según Platón y Aristóteles, empieza en la «admiración». Niños y salvajes dan principio con ella á sus observaciones y á sus preguntas. Destruye primero el niño sus juguetes, y luego los contempla como cosa misteriosa. Busca después la esencia, lo íntimo, el fondo. Por este motivo, rompe el muchacho el tambor, deshace la niña la muñeca, deshojan uno y otra las flores. La admiración conduce desde la contemplación al estudio. «Es innato en el hombre el deseo de conocer las causas, cuando le maravillan los efectos; de aquí nace en él la admiración» (Santo Tomás). El principio y el fin, el por qué y el cómo de las cosas, se imponen irresistiblemente al pensamiento humano.

La contestación no siempre es tan fácil como la pregunta. Jamás se logra explicar las causas de todo. Por esta razón, el entendimiento vulgar recurre con facilidad á la admisión de causas que él mismo se inventa. Partiendo de su propio «yo», llega de improviso á un ser espiritual más elevado, al cual considera causa de los fenómenos. Se imagina vivos aun los objetos inanimados, como piedras, agua, tierra, etc., y reconoce en los seres vivientes, y aun en los maravillosamente movibles y brillantes cuerpos celestes, el efecto de un espíritu omnipotente. Esta necesidad, que obra al principio instintivamente, le eleva con la creciente cultura á una causa altísima, suprema. «Hasta que el entendimiento de la criatura racional no llega á la causa primera de las cosas, queda sin satisfacer su natural anhelo» (Santo Tomás). Una de las principales fuentes de la mitología es el deseo instintivo de investigar las causas, el impulso interior de explicar todo lo visible por lo invisible, el esfuerzo para sobrepujar la experiencia humana. Las partes más antiguas del Rigveda como del Avesta, están también llenas de innumerables preguntas sobre el

de dónde y el *por qué* (1). La inclinación á la *Metafísica* es una de las causas principales de la religión (Aristóteles, Hegel, Schopenhauer), la cual es una metafísica popular alegórica. En sustitución de la ciencia está la fe (Kant, Schleiermacher, Liebmann). Puesto que el hombre primitivo no conoce otra fuerza sino la humana, en toda la naturaleza ve fuerzas análogas á aquella de la cual tiene un conocimiento directo: sentimientos, reflexiones, actos de la voluntad, en una palabra, personalidades, espíritus modelados según su propio espíritu (2).

18. Fe. Mitología.—¿Quién se atreverá á negar autoridad á esta manera de considerar el asunto? He citado adrede á Santo Tomás, porque, cuando demostremos la existencia de Dios, nos ofrecerá ocasión para examinar á fondo la importancia que el Escolasticismo concede al principio de causalidad. Pero ya podemos observar aquí que las deducciones del principio de causalidad, se apartan demasiado del blanco. ¿Cómo llegaría el hombre á la solución del enigma del mundo si, además del impulso de causalidad, no tuviera *idea de lo suprasensible, de lo divino?* ¿Por qué había de concebir á Dios como causa primera, para cuyo descubrimiento se exige ya un entendimiento más experto? (3) No podrían parecerle animados los objetos de la naturaleza, si no creyera él en su propia alma; el mundo no sería para él la obra de Dios, si no considerase como más elevado lo que se refiere al orden espiritual. Los pueblos no civilizados no se hubieran elevado á tal grado de abstracción; los civilizados la hubieran reconocido como tal y la habrían rechazado. Esta explicación no responde en manera alguna á la infancia de la huma-

(1) M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, II, 386; *Essays*, I, 27, 119; *Natürl. Relig.*, 99. Clem.. Alex., *Strom.*, 7, 11. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, II, 35. E. Fischer, *Die Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 1887, 2. Zacharias, *Ueber gelöste und ungelöste Probleme der Naturforschung*, 1885, 30. Du Prel, *Geschichte der Mystik*, 1885, 11.

(2) *Revue de l'hist. des religions*, 1886, I, 200; II, 114; 1887, I, 203, 250; 1889, II, 349; 1895, II, 116. Ratzel, *Völkerkunde*, II, 777.

(3) Véase Goethe: «*Lebhafte Frage nach der Ursache ist von grosser Schädlichkeit.*»

nidad, por mucho que uno se esfuerce en nombrar pueblos salvajes que trataron de dar contestación á la pregunta del *por qué.* Difícil sería demostrar que la primera impresión del mundo exterior ofrece de pronto por sí sola la conexión que media entre él y una razón suficiente y un objeto final. La necesidad de ver en el mundo un orden universal, no es la causa de la religión, pues de los escritos de los pueblos civilizados puede desprenderse que la religión no tuvo su origen ni en la apoteosis de la naturaleza ni en la de la cosmología. En el conocimiento primitivo de Dios pueden buscarse acaso las premisas de todo ello, pero éstas deben desenvolverse.

La *Mitología* no es el principio, sino un extravío de la religión, un ensayo para explicar la vida de los dioses por analogía con la vida humana. Antes ha de buscarse su impulso en la fantasía que en el entendimiento. La investigación de las causas viene después. Aunque los nombres más antiguos de los dioses signifiquen causa, principio, actividad ó espontaneidad, fuerza y belleza, fuente primera de la luz del mundo y del pensamiento, *nomina sunt numina* [1], no se sigue de esto que la religión haya sido creada por la necesidad de la causalidad. Hay que diferenciar la religión del pueblo de la de los sacerdotes; pero aun en esto, lo práctico, lo litúrgico, es lo más antiguo.

¿Por qué la contestación religiosa, la contestación que se refiere á la autoridad más elevada, es en todas partes la más antigua y la última? El fin de toda Filosofía consiste en saber lo que debemos creer. *Sraddhâ,* que significa *fe,* es una antigua palabra aria, pero en ella hay que distinguir la *creencia* (opinión) de la *fe,* pues la máxima «la fe empieza donde acaba el saber», se refiere solamente á la primera. La fe religiosa, que determina la relación de la personalidad moral con la absoluta, nada tiene que ver con la ciencia; con todo, la fomenta, porque, no para satisfacer el deseo de saber ó la curiosidad, sino á causa de la conexión del universo entero con el fin ultraterreno, escudriña los últi-

(1) Schell, *Relig. und Offenb.*, 25.

mos enigmas del universo y de la existencia humana. Puede ser que el hecho de atribuir el hombre actividades humanas á la naturaleza, haya creado la mitología en el más amplio sentido. La inevitable metáfora, es decir, la traslación de lo subjetivo á lo objetivo, puede ser la verdadera clave del enigma, mientras que lo que comúnmente llamamos Mitología, es sólo un pequeño residuo del pensamiento humano en su grado común de desarrollo, una débil continuación de lo que un día formó un reino completo del pensamiento y del lenguaje, según opina M. Müller. Pero de esto no resulta que la Teología encuentre aquí también, en cierto sentido, su clave; de lo contrario, ésta debía haber desaparecido con la Mitología, deshecha por la ciencia evemerística, alegórica, física, filológica y antropológica, siendo así que es tan necesaria y general como la religión misma.

19. Religión de los pueblos más cultos.—Por lo demás, semejante explicación viene completamente desmentida por el hecho de que la religión, con el desarrollo de la cultura, no se resuelve en sueños y supersticiones, sino que, por lo contrario, es de cada día más potente. Ahora bien, esto no proviene tan sólo de la costumbre y de la instrucción de la juventud (Schopenhauer), ya que también los *pueblos profundamente instruídos* poseen una religión perfeccionada, y el mayor progreso científico, que aspira á la averiguación general de las causas, no ha hecho superflua la religión. Cierto que este progreso ha destruído la interpretación poética de la naturaleza y ha rechazado la mitología, pero no ha podido contestar á las más importantes preguntas sino con un *ignoramus et ignorabimus*. Los ingenios más grandes de todos los tiempos investigaron las causas, y creyeron. Ni el telescopio, ni el microscopio, ni el espectroscopio, ni el análisis químico, ni los experimentos físicos, podrán satisfacer completamente el ansia de conocer las causas. La razón mejor iluminada necesita de la fe para descifrar el enigma del mundo (1).

(1) Spicker, *Der Kampf zweier Weltanschauungen*, 198, 89, 292.

La fe en Dios como creador y gobernador de las cosas, da un nuevo impulso á la *investigación* de los efectos de esta causa suprema. La mayor ventaja del sistema de Copérnico, al decir de su propio autor, consiste en que la unidad armónica de todo el universo corresponde mejor á la sabiduría divina que las teorías artificiosas existentes hasta entonces; porque sentando que todas las fuerzas naturales provienen de una sola fuerza fundamental, se manifiesta espléndidamente la sabiduría del Creador, que con pocos medios produce y dirige este magnífico universo. La investigación oirá recordar á cada momento sus límites:

State contenti umana gente al quia
Che se potuto aveste veder tutto.
Mestier non era partorir María [1].

«En el fondo de un secreto, tanto más misterioso cuanto más se escruta, una cosa subsistirá absolutamente cierta, á saber, que el hombre está siempre en presencia de una energía sin límites y eterna, de la cual dimanan todas las cosas» (Spencer).

20. Voluntad. Conciencia moral.—Pero la solución del problema choca todavía con otros inconvenientes. Es puramente intelectual [2], y descuida completamente el importante factor de la *voluntad*, de la *conciencia moral*, de la personalidad, del término y del fin. Reduce la conciencia religiosa, con sus más elevados juicios morales, al conocimiento metafísico del universo. Ya Séneca lamentaba que fuese tan escasa la influencia de la filosofía en la vida moral, porque los maestros disputan, pero no enseñan á vivir, y los discípulos pretenden perfeccionar, no el sentimiento, sino la inteligencia. San Agustín dió gran impor-

(1) «Resignaos, hombres, á no explicar el *cómo;* pues si os fuera permitido ver todas las cosas, no hubiera necesitado María dar á luz.» Dante, *Purgatorio*, 3, 37-39. V. March, *Notwendigk. d. Offenb.*, 87, 322. Teichmüller, *Relig.*, 256. Eckermann u. Goethe, II, 312, *Werke*, *XXXIV*, 220.

(2) Pesch, *Theol. Streitfragen*, 1900, 76: *Der Glaube ist seinen Wesen nach Verstandesakt.* No puede rechazarse este «intelectualismo» sin ponerse en pugna con los dogmas definidos. Véase, por lo contrario, *Ann. de phil. chrét.*, 1897. Enero, 483. Payot, *De la croyance*, 1896. Weiss, *Apol.*, III, 222.

tancia al elemento psicológico y moral. Duns Escoto reprobaba al aristotélico Santo Tomás que colocara toda la Teología y la religión en el saber, y le oponía la necesidad práctica de la religión para la felicidad de la naturaleza humana. San Francisco de Sales, Fenelón y otros enseñan que la fe antes es acto de la voluntad que del entendimiento. La fe no es sólo un fenómeno del entendimiento, sino también del sentimiento y de la voluntad; es obra del hombre entero.

El temor, que puede provenir de lo suprasensible, basta solamente para producir la distinción entre lo útil y lo perjudicial. Añádase á ello el amor á lo bueno, á lo verdadero y á lo bello; este amor, que conduce á diferenciar lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo, es tan general como el principio de causalidad y exige imperiosamente una explicación. Es imposible fundar en una ficción intelectual la actividad moral de todo el género humano, la aspiración hacia lo bueno, lo perfecto, lo infinito. La inteligencia no puede crear ningún mérito religioso. La negación de uno mismo y la renuncia del mundo, el heroísmo y el martirio exigen motivos distintos de la ilusión del entendimiento y de las frases filantrópicas. En el caso contrario, deberían estar siempre en igual proporción, tanto en el individuo como en todos los pueblos, la religión y la moralidad con la civilización, la índole natural con la educación intelectual. Pero ¿quién podría afirmarlo? ¿Quién podría probarlo?

La Historia nos enseña, por lo contrario, que los siglos «de las luces» han ido seguidos de una decadencia moral y religiosa [1]. La educación exclusivamente intelectual ha preparado siempre las catástrofes sociales. El término de toda sociedad de extrema civilización, es el retroceso á un estado bárbaro, brutal y salvaje. Si el hombre propendiera á la religión únicamente por la inteligencia, sería inexplicable la tenacidad con que todos los pueblos se afi-

(1) Rocholl, *Philos.*, II, 494. M. Müller, *Ursprung der Religion*, 74. Tiele, *Revue de l'hist. des rell.*, II, 1897, 388. Schneider, *Allgem. des sittl. Bew.*, 48. Weiss, *Apol.*, III, 892.

cionan á la religión heredada, aunque el concepto que tengan del mundo haya llegado á ser totalmente diferente. Un antiguo proverbio dice: Lo que se desea se cree. Aun cuando todo conocimiento referente á Dios pudiera proceder de la «razón especulativa», así y todo, no dimanaría la fe de ella sola. La primera causa de la ley de causalidad no coincide con la ya preexistente idea religiosa de Dios (1). Dios se vale de los necios y de los débiles para confundir á los sabios y á los fuertes. Esta fe da seguridad, valor y fuerza.

21. Concepto moral del orden ético del mundo. —La religión presupone, por consiguiente, *una disposición intelectual y moral*, que no es idéntica á ninguna de las distintas potencias del alma, pero que lo compenetra todo y capacita á la persona entera para una actividad más elevada. Sin esta disposición, sería imposible aun la más abyecta forma de idolatría. En todas las religiones descubrimos la profunda voz del alma, que se manifiesta en el esfuerzo por comprender lo incomprensible y por dar nombre á lo inefable; llamamos á este esfuerzo deseo de conocer lo absoluto, anhelo por lo infinito ó amor de Dios (2). *La idea moral del orden ético del universo* (Providencia) subordinada á Dios, es el momento primordial de la religión. Así como la misma fe es un hecho de la voluntad, así la sumisión moral es un triunfo del hombre sobre la naturaleza. El movimiento de lo finito hacia la unión con lo infinito (Pfleiderer, Réville), no basta, si no se añade el convencimiento de la propia mezquindad é impotencia. Esto despierta necesariamente la *conciencia del pecado*,

---

(1) Schmid, *Wissenschaftl. Richtungen*, 89. Strauss u. Torney, *Essays*, 16. Clem. Alex., *Coh.*, 4. S. Thom., *S. th.*, 1, 2, q. 81, a. 5; 2. 2, q. 73, a. 6. Schneider, loc. cit., 71. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1892, 92. Siebeck, *Religionsphilos.*, 192. Sobre Kant, véase K. Fischer, *Gesch. der neueren Philosophie*, III, 230. Paulsen, *Einl.*, VII, 8, 336. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, III, 373.

(2) M. Müller, *Einl.*, 15; *Essays*, I, XXVIII, 218. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit* 2, 1880, 614. Steude, *Ein Problem der allgemeinen Religions wissenschaft und ein Versuch seiner Lösung*, 1881, 62. Hartmann, *Religion des G.*, 55. Pfleiderer, *Gesch.*, 395. Sobre la conciencia, véase Schneider, *Das andere Leben* 5, 1901, 85.

el deseo de la expiación. El hecho del pecado y del mal, el deseo de explicar su existencia y, si fuese posible, de destruirlos (Schleiermacher, Hartmann), constituye seguramente la razón más profunda de toda religión. «El centro más íntimo de todos los sistemas religiosos antiguos, es el convencimiento de la necesidad de una redención» (Lasaulx). Ahora bien, este convencimiento del pecado tiene su base en la conciencia, en la lucha entre el hombre interior y el exterior. La parte moral, la *conciencia*, es el punto vulnerable, en el cual puede ser herido con la mayor seguridad el incrédulo. (Rousseau, Lotze, Vosen, Steude, Kaftan).

En esto hay que buscar, en parte, la razón por la cual Rousseau, y Kant después de él, exageraron el *moralismo* á expensas del intelectualismo. Kant había aprendido de Rousseau «que el valor moral del hombre proviene de un manantial ingénito de nuestro ser, manantial que es independiente de todo progreso intelectual, de todo adelanto de la ciencia y de toda información abstracta, perfecciones éstas incapaces de *hacer bueno al hombre*, y que en situaciones humildes y no ilustradas, es posible hallar lo que no pueden dar la ciencia y el saber por muy elevados que sean.»—«Dos cosas—dice—excitan mi admiración: el cielo estrellado encima de mí, y la voz de la conciencia dentro de mí.» Al paso que abatía al racionalismo, dió entrada al voluntarismo por medio del primado de la voluntad.

22. Conciencia.—En la *Historia de las religiones* no aparece el anhelo de saber como causa impulsora. El hombre religioso se interesa sólo por las verdades de las cuales cree que depende su relación práctica con Dios, y sólo busca la causa última de los fenómenos, en cuanto él mismo es afectado por ellos. Cuando en los documentos religiosos prevalece el interés por la verdad respecto del mundo y del hombre, no se olvide que ellos representan ya el período de la reflexión. Verdad es que la Sagrada Escritura (*Juan*, XVII, 3) coloca la vida eterna en el conocimiento

de Dios; pero no ha de entenderse esta verdad como meramente teórica, sino principalmente como práctica.

La *conciencia* se forma en el alma en cuanto aparece el primer destello de la idea de Dios. El hombre reconoce, sin gran reflexión, el deber de justificarse ante un ser supremo, y trata en vano de oponerse á ello. El sentimiento penoso de la injusticia y del pecado, no deja en paz, y el instintivo temor al castigo ahuyenta todo sentimiento de alegría. Mas aunque el elemento intelectual de esta idea de Dios haya desaparecido casi por entero, conserva su eficacia el elemento moral. La conciencia que amonesta y castiga, no sólo despierta el conocimiento de la propia culpa, sino que la muestra también sometida al ojo invisible de un espíritu superior [1]. El ejemplo de virtud y de piedad en los santos, ha convertido á Dios más incrédulos que la gran sabiduría de los apologistas. Lacordaire escribía en 1829 á un abogado: «Tengo el corazón muy piadoso y el entendimiento muy incrédulo. Pero como quiera que está en la naturaleza de las cosas que el corazón sea dominado por la inteligencia, me parece probable que llegaré algún día á ser cristiano.»

23. Pecado.—Lotze exagera algo cuando dice que el contenido del alma es la conciencia y que el centro de la evolución de las almas es la determinación á toda idea moral; pero es innegable la importancia principal de estos factores. Ciertamente debe añadirse la *idea de lo suprasensible*. Mas, á pesar de eso, no se ha explicado todavía el origen de la religión por la combinación del conocimiento moral con el concepto naturalista ó anímico del mundo (Rauwenhoff). El impulso moral es inexplicable sin una fe segura. El mismo Robespierre dice: «Cuanto más inteligencia y corazón posee un hombre, más se aficiona á los pensamientos que le ennoblecen y levantan su ánimo.

---

(1) Schneider, *Allgem. des sittl. Bew.*, 18. Köstlin, *Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Leben und Kirche*, 1860. Huber, *Die religiöse Frage*, 1875, 87. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896, 95, 148, 164, 299.

¿Por qué no han de ser verdad estos pensamientos y estas doctrinas? Yo, por lo menos, no entiendo por qué la naturaleza ha de haber sugerido al hombre ficciones que son más provechosas que toda realidad (1).» Una moral que se contenta con tener una verdad poética en su religión, está ya enferma. El hombre sano quiere una religión que ofrezca la verdad; sólo el creyente que está convencido de esto, encuentra en su religión el manantial de la virtud. Precisamente las verdades religiosas y morales tropiezan con dificultades especiales, porque la voluntad y las pasiones ejercen en ellas más influencia que en otros objetos, y la importancia y dificultad de las mismas conduce fácilmente al error.

Aunque la religión se defina como una *conciliación entre el instinto de libertad* y el *sentimiento de dependencia* del mundo, por una parte, y, por otra, el *convencimiento de la dependencia* de Dios y la libertad dada con ello al mundo (2), ó bien se presupone ya la religión, ó bien se pierde en el proceso intelectual del hombre, que siente la contradicción de su ser y de su constitución natural como fuerza que le impulsa á elevarse religiosamente. La idea moral y el carácter universal de la religión quedan todavía por explicar. Estas cosas muestran, por lo contrario, que la oposición entre el mundo y el espíritu, forma desde el principio el pensamiento fundamental del convencimiento religioso y no rechaza ningún progreso de la civilización; sólo en la forma puede ser alterado. Tanto el individuo como la sociedad, no encuentran satisfacción completa en el fin terreno de la vida, porque en su forma más ideal, queda algo en el ánimo que mantiene viva la lucha interior entre el espíritu y la materia y la hace sentir más fuertemente. Sólo quedaría la resignación en lo inmutable, esto es, el pesimismo, si la mirada del hombre

(1) En Pesch, *Welträtsel*, II, 508.

(2) Sabatier, *Religionsphilosophie*, 1898. 19. Steinbeck, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier*, 1898, 31, 82.

no encontrara la solución de la duda y la tranquilidad del corazón en un bien trascendente, elevadísimo, de otra vida. Cuando el hombre reconoce en un bien utraterreno el fin de su vida y el objeto de su existencia, el mundo le parece solamente un medio para este fin, del cual siente nacer su fuerza para luchar victorioso contra el mundo y la carne. Este pensamiento le confirma también en la convicción de que su destino no es de este mundo; pues si el hombre fuese un puro producto de este mundo, no podría concebir ni comprender tales pensamientos. Por eso, la conciencia religiosa, cuya sustancia es la fe en la otra vida, tampoco puede ser únicamente producto del entendimiento, sino que domina toda la vida espiritual y determina la vida moral (1). La religión y la verdad religiosa son esencialmente una disposición del alma, y la salvación que en ellas busca y encuentra el alma, consiste en la unión con Dios ó, como dice San Agustín, en el reposo en Dios.

La verdad de Cristo hace libres á los que no son de este mundo; pero esta verdad no es producto del pensamiento humano, sino una fuerza de lo alto. El entendimiento y la voluntad, la fe y la moral exigen una sanción suprema, una garantía segura, sanción y garantía que sólo puede dar la religión histórica, no ideas é imágenes fatigosamente inventadas. La especulación individual es una arbitrariedad que puede aceptarse ó rechazarse. La religión pide un fundamento sólido. Éste solamente lo ofrece la fe en que vivieron y murieron los padres. Las doctrinas de los filósofos, las teorías de los sabios, los sistemas de los teólogos perecen; pero los grandes símbolos perduran como las estrellas del cielo (2). Aun la falsa religión se viste con cierto brillo de autoridad. Por lo menos, existe aquí un fondo de verdad, si, ora se trate de los fetiches, adorados por los salvajes, ora del Dios uno é inmaterial de las religiones más perfeccionadas, la fe de los creyen-

---

(1) Siebeck, *Religionsphilos.*, 340; *Theol. Quartalschr.*, 1842, 188. Pfleiderer, *Geschichte der protestantischen Theologie*, 1891, 243.
(2) Paulsen, *Einleitung*, 339. *Darwin Leben*, I, 1887, 164, 340.

tes ha sostenido su vacilante valor, ha consolado su afligido corazón, y en las negruras de esta engañosa vida, ha esparcido rayos de esperanza (1).

24. Explicación evolucionista. — Por este motivo queda condenada la última explicación ideal, si es que podemos llamarla así. Tal es la teoría del *evolucionismo* en la historia de la religión y de la naturaleza, que considera lo mismo el carácter general de la religión que el elemento intelectual y moral de ella. La religión debe haberse formado del *instinto de los animales*, el cual fué en un tiempo el primer germen del pensamiento intelectual y del querer. Esta solución podría encerrar en sí todas las causas internas hasta aquí mencionadas, y explicar el origen y el desarrollo de la religión por los actos de la vida interior combinados con causas exteriores. Conseguiría así abarcar toda la doctrina evolucionista, y el vasto campo de la ciencia comparada de las religiones; aquélla tendría que probar el principio lento, ésta su progresiva formación. Ambas ciencias presuponen que el género humano se ha desarrollado de un estado primitivo de brutalidad, de una condición parecida á un animal. Realmente, la mayor parte de los investigadores que tratan de probar el origen natural de la religión, han seguido este camino; pero nosotros, reservando para más adelante su examen detallado, hablaremos aquí sólo de los puntos más importantes para la religión.

25. Instinto de los animales.—Debemos recordar ante todas cosas que aun los *pueblos más abyectos* tienen su religión, mientras que no existe rastro de ella en ninguna clase de animales. Es singular que los mismos evolucionistas que sostienen la fábula de los pueblos sin religión, quieran inventar la de los animales religiosos. Pero hay más; aun en los pueblos completamente desmoralizados, se encuentran de cuando en cuando nobles manifestaciones

---

(1) Derenbourg: *Revue de l'histoire des religions*, 1886, 300. Rousseau; *Emile*, 3, 64, 133. M. Müller, *Vorlesungen über den Ursprung der Seele*, 119, *Anthropol. Rel.*, V, 408.

religiosas y morales. No hay pueblo sin moralidad, como no lo hay sin religión y sin lenguaje. Es un error creer que las religiones más viles no contienen en sí el concepto de la moral; precisamente un rasgo del alma del pueblo pagano digno de notarse, es el concepto y estabilidad del orden moral y social en la conciencia religiosa (1).

De los *africanos* hemos hablado ya antes. También entre los *indios* se han encontrado frecuentemente conceptos religiosos y morales relativamente elevados. Las modernas investigaciones sobre los *papúas* han modificado esencialmente las opiniones existentes hasta hoy respecto al concepto que del mundo tiene el hombre en su estado primitivo. En las admirables y admiradas esculturas en madera de *Nueva Irlanda, Nueva-Holanda* y otros países, se nos ofrece, no sólo una manifestación del gusto artístico del pueblo indígena, sino también de su total actividad intelectual, el reflejo mitológico del macrocosmos en el microcosmos, con muchos gérmenes de aquellas ideas que, en condiciones más favorables, se desarrollaron en los pueblos más civilizados de ambos hemisferios, egipcios, asirios, mayas, etc. (2). Chavanne compara el sistema religioso de los negros del Congo con el de los griegos y los romanos; en las descripciones de los mincopios, encuentra Quatrefages sorprendentes semejanzas con el dogma cristiano sobre la divinidad, el destino y el origen de las cosas. Se celebra el ingenio y el gusto de los habitantes de la *Isla de Salomón.* De los insulares de *Fidji* se supone que, entre los papúas, son los que tienen el concepto mejor desarrollado de Dios, concepto que, por su principio

(1) Schneider, *Allgem. des sittl. Bew.*, 25, 36; *Göttl. Weltordnung*, 300 375.

(2) Bastian, *Die Inselgruppen in Ozeanien*, 1883, IV, 161; *Die heilige Sage der Polynesier*, 1881, 76. Peschel, *Völkerk*, 130. Ratzel, *Völkerk*, I, 45; *Natur u. Offenb.*, 1887, 175. Schneider, *Naturvölker*, II, 355. Nadaillac, *Die ersten Menschen* etc., 225. Chavanne, *Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaat*, 1887. *Allgem. Zeitung*, 1887, n.º 223. Quatrefages, *Les Pygmées*, 1887. Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen*, II, 1888. 2. A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* 2, 1899; *Magic and Religion*, 1901.

cosmogónico, es superior al culto rudimentario del Dios del cielo que se practica en la mayor parte de los pueblos bárbaros africanos. Á pesar de esto, el estado moral de los pueblos oceánicos se nos ofrece como lo peor que puede imaginarse, de tal manera que la cultura nada encuentra que corromper en ellos.

26. Fetichismo. Animismo.—Está demostrado que la escala de Lubbok: ateísmo, totemismo, schamanismo, idolatría, antropomorfismo, Creador, es insostenible. Con igual sinrazón, los positivistas (y asimismo Schleiermacher, Bender, Paulsen y otros) hacen empezar toda religión con el *fetichismo*. El fetichismo (fetiche=*facticius*, en portugués: *feitiço*=hechizo), así llamado desde Brosse, el cual, aprovechó la palabra ya existente, es indefinible desde el principio; supone antecedentes históricos y psicológicos (1). No hay religión sin algo de fetichismo, ninguna es toda fetichismo. Las religiones indoeuropeas no pudieron apartarse completamente de los fundamentos naturalistas de las turánicomongólicas. Ambas están fundadas en la naturaleza del hombre, el cual, como ser sensible, exige un símbolo del espíritu suprasensible, una presencia de Dios en figura visible; el hombre como ser creado, es muy propenso á confundir la criatura con el Creador. Pero en el fetiche natural y artificial supone un ser espiritual más elevado, el Creador. Presupone lo perfectísimo y traslada alguna de sus cualidades á lo finito. El hombre da forma humana á su Dios y aplica á la naturaleza el antropomorfismo de lo divino. De aquí resulta que la religión no es la imagen del hombre en la materia, sino la reacción victoriosa del alma sobre las cosas, las cuales hace que formen parte de su ser. Ni siquiera un niño considera una piedra como dotada de entendimiento y volun-

(1) Schneider, *Religion*, 228. Delff, *Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion*, 1883; *Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion*, 1886; *Philosophie des Gemüts, Begründung und Umriss der Weltanschauung des sittlich-riligiösen Idealismus*, 1893. Schultze, *Der Fetischismus*, 1881. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution relig.: Revue de l'hist.*, I, 1898, 204.

tad, ni la supone causadora de felicidad; el fetiche es para el negro un puro símbolo de la divinidad.

El *animismo* en relación con el fetichismo (Tylor, Tiele) no ofrece una explicación del origen de la religión, sino de su decadencia. La servidumbre interior y exterior es la única que puede conducir á la idea de que lo divino se halla en objetos materiales. Cuanto más se aleja el hombre de la pura idea del espíritu absoluto, más necesidad tiene de reanimar la naturaleza con espíritus y de inventar medios para entrar en comercio con ellos. Pero desde que él, según su experiencia interior, en todas partes de la naturaleza encuentra vida, fuerza, voluntad, conocimiento y finalidad, debe poseer de antemano la fe en los espíritus; de lo contrario, sería inexplicable por qué el hombre no adora nunca á sus semejantes. Aun el folklorista Lang (folk=pueblo, lore=ley) confiesa que los salvajes, que forman sus dioses según la analogía del conocimiento humano, creen en un ser poderoso, invisible y moral, que vela por los destinos del hombre, amando lo que es bueno y condenando lo que es malo. Pero esta fe, esencialmente teísta, se manifiesta en pocos momentos de exaltación religiosa. El culto á los antepasados no basta tampoco para explicar esta fe. La idea de un fetichismo universal es errónea, por mucho que se haya difundido; «es una teoría que ha llegado á ser una especie de fetichismo científico, el cual, como la gran parte de los fetichismos, debe su existencia sólo á la ignorancia y á la superstición» [1]. Pueden aceptarse, según Tylor, los tres grados: salvajismo (vida de caza), barbarie (vida pastoril y agrícola) y civilización (arte de la escritura); pero no olvidemos que esto sólo se refiere á la civilización exterior [2].

---

(1) M. Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, 1880, 58, 89, 119, 133, 145; *Natürl. Rel.*. 148, 154; *Psychol. Rel.*, 110, 300. Schneider, *Naturvölker*, II, 273; *Religion*, 169, 227; *Revue de l'histoire des religions*, I, 1886, 200; I, 1889, 333. Borchert, *Der Animismus*, 1900, 170.

(2) Tylor, *Einleitung in das Studium der Anthropologie und Zivilisation*, 1883, 31. Cartailhac, *La France préhistorique*, 1899. Happel, *Die An-*

Principalmente la vida de familia llega hasta el principio de la civilización, como lo prueba el antiquísimo culto de los muertos. Pues bien, en las formas más bajas del matrimonio encontramos la idea del incesto, la cual ha puesto al matrimonio impedimentos superiores á lo que podríamos creer. Durante mucho tiempo se ha considerado á los habitantes de la Australia central como los hombres más atrasados; ahora se sabe que para ellos la consanguinidad es un impedimento riguroso para el matrimonio. Toda su vida «de fantasía» es tan fabulosamente complicada, que excita nuestra admiración. Creen en una metempsicosis más complicada que la de Platón, y esta fe es la base de su religión; tienen leyes matrimoniales muy perfeccionadas. Resulta, pues, que matrimonio, justicia y Estado existen también, en cualquier forma, en todas partes, aun entre los salvajes más incultos (1).

27. Evolución religiosa, según la historia y la ciencia de la naturaleza.—Cuanto más se rebaja el estado primitivo del género humano, más difícil es de explicar la *evolución religiosa.* Hasta ahora, excepto Münchhausen, nadie ha tenido la habilidad de sacarse á sí mismo del pantano. En la Historia hallamos desde el principio pueblos civilizados; la moderna etnografía induce á creer que en América y Asia estaba la cultura mucho más difundida de lo que hasta ahora se ha creído. Por la publicación del *Libro del peregrino,* escrito por el budista chino Hiouen-Thsang, el cual, á mediados del siglo VII de J. C., emprendió un viaje desde China á la India, atravesando el Asia central, para estudiar el budismo en sus fuentes, sabemos que las tribus del centro de Asia gozaban por entonces de muy alto grado de civilización. Las hordas tártaras, horror de nuestros contemporáneos, no eran

---

lage, 185. Cathrein, *Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik H. Spencers,* 1885, 114; *Moralphilosophie,* I², 1893, 463. Schneider, *Weltordnung,* 303; *Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre,* 1995. Englert: *Katholik,* I, 1897, 520. (Según Grosse, *Die Familie,* 1896). Ratzel, *Völkerk.,* I, 89, 107.

(1) Chamberlain, *Die Grundlagen des* 19. *Jahrh.* ², 1900, 135.

bárbaras, sino que poseían las artes principales y las instituciones de una sociedad próspera (1). Samarcanda, Bokara, Balk, Merv, Nijapur y Herat, eran poderosos centros de comercio, de industria y de ciencia. En cambio, en la patria de Buda, antes floreciente, encontró el citado autor las ruinas en que todavía hoy se halla envuelta. Si, además, tenemos presente que aun la civilización cristiana se halla paralizada en algunas comarcas orientales, por ejemplo, entre los cristianos de Santo Tomás, de Abisinia, ó en los descendientes de los antiguos cristianos del Japón, como, por otra parte, el budismo en Mongolia, estaremos más dispuestos á considerar el fetichismo de los negros, ó la creencia en espectros de los hotentotes, como deformaciones de otra creencia más elevada. El estado estacionario de los salvajes desde hace mil años, dice bien claro que son salvajes (2). Aun la gran civilización de los hombres de la piedra (paleolíticos) franco-belgas, se obscureció al acercarse el fin de la edad glacial; así es que puede hablarse precisamente de una decadencia en una época que, para nosotros, quizás corresponde al desarrollo más elevado de las estepas y de las *tundras* (3).

M. Müller observa que la voz *Mana*, esto es, fuerza sobrenatural, diferente de todas las fuerzas físicas que obran en la naturaleza y aplacable con la oración y la ofrenda, está extendida por todo el Océano Pacífico, y debió existir antes de la separación de las tribus polinésicas. Sin embargo de ello, esta voz no expresa el concepto primitivo de la raza polinésica sobre el cual se funda toda su religión y toda su mitología. El lenguaje mitológico y religioso de esta raza no es, según Müller, primitivo ni original, sino que, por lo contrario, muestra numerosas huellas de un remoto pasado, es decir, entraña tanta parte

(1) M. Müller, *Essays*, I, 246. Lefman, *Geschichte des alten Indiens*, 1890, 8. Dahlmann, *Buddha*, 1898, 7. Sobre «*Mana*»: M. Müller, *Natürl. Rel.*, 126. Sobre la degradación, Quatrefages, *Les Pygmées* y *Science cath.*, 1887, Agosto, 585.

(2) Saussaye, *Lehrb. d. Religion*, I, 24.

(3) Koken, *Eiszeit*, 896, 33.

de lo que se resiste, decae y se hace incomprensible, que, en comparación con ello, puede considerarse la lengua veda como primitiva. «No me parece aceptable la opinión de que las ideas de las tribus salvajes, sólo porque son ideas de tribus salvajes, nos puedan transportar á un pasado más lejano que las ideas y pensamientos de los pueblos incivilizados que poseen una literatura. Los llamados salvajes no son ni un día más viejos ni más jóvenes que los actuales habitantes de la India, de China y aun de Inglaterra. Probablemente han debido pasar por alternativas y transformaciones mayores que nuestros propios antepasados, á menos que hayan permanecido estacionados ó hayan sido guardados en espíritu por una providencia especial para los antropólogos venideros.» Quatrefages dice con Livingstone: «Por muy decaídos que estén los pueblos africanos, no hay necesidad de hablarles de la existencia de Dios ni de la vida futura. Estas dos verdades están universalmente admitidas en Africa.»

Si interrogamos la Biblia ó los antiguos documentos de los orientales, en todas partes encontramos que los pueblos tienen ya cierta cultura, una religión perfeccionada. El haber demostrado que los antiguos pueblos civilizados tienen de común un *elemento fundamental de la religión*, ha sido un mérito de la ciencia comparada de las religiones. Examinadas las tres formas del lenguaje y de la religión, la aria, la semítica y la turania, hasta su más remoto origen, se encuentra una raíz común para la religión, pero no el hombre primitivo sin religión, no el hombre sin lenguaje, no el semibruto. Las divinidades más antiguas son también las más espirituales. Los evolucionistas no pueden, pues, invalidar esta objeción, al representar la civilización, no como la obra de un pueblo, sino de todo el género humano (1). Si los auxilios son recíprocos, también los impedimentos recíprocos se causan mutuo estorbo. Verdad es que han cooperado á esta labor común todos

(1) Schaafhausen, *Anthropol. Stud.*, 99, 418. Strauss u. Torney, *Essays*, 6, 10. Schneider, *Naturvölker*, I, 64.

los tiempos y todos los pueblos dotados de las condiciones naturales que conducen al desarrollo de dicha cultura; mas esto no obstante, tuvo que preexistir el fundamento y el medio. Solamente puede desarrollarse lo que ya existe en potencia. La cooperación de las fuerzas naturales en el tiempo y en el espacio, la concurrencia de los animales para la nutrición y la procreación, no han producido en ninguna parte una fuerza natural más elevada ni una civilización más noble. Solamente lo más elevado puede ennoblecer á lo más bajo, y aun esto, sólo cuando existe disposición para ello. ¿Quién pudo sacar al primer hombre del reino de los brutos?

Dejemos aparte la ulterior cuestión, relativa al progreso ó retroceso del desenvolvimiento religioso. Que éste no vino paso á paso, lo demuestra la historia. El talento, el ingenio, el genio, se encuentran al principio en todas partes, pues todo movimiento progresivo necesita una fuerza mayor al empezar; ni nunca han faltado cuando el progreso del género humano ó de un pueblo sentía más viva la necesidad de tal fuerza. Ejemplo clarísimo de ello es el Cristianismo, el cual, oponiéndose al judaísmo corrompido de entonces y al paganismo, revelando una doctrina nueva é imponiendo nuevos mandamientos, dió á la sociedad entera nuevos fundamentos y renovó el mundo. Querer explicar la fuerza subyugadora del Evangelio por medio de la evolución natural, es trabajo perdido.

Pero los principios *científico-naturales* de los evolucionistas ¿son acaso mejores que los históricos? ¿Cuáles son los *instintos religiosos de los animales?* Se habla de la formación de la familia y de la sociedad, de virtudes y de vicios sociales, de instintos de sociabilidad, de compasión, de amor, de aspiraciones á recompensas; de gratitud, humildad, magnanimidad, arrepentimiento, abnegación, heroísmo, renuncia de la propia voluntad, sentimiento del deber; en una palabra, de virtud, de moralidad y de religiosidad (1). Mucho de esto pertenece al dominio de la anéc-

(1) Véase Orig., *C. Cels.*, 4, 81. Wasmann, *Vergleichende Studien über*

dota y de la fábula, lo demás se ha deducido por conjeturas, fundadas en la analogía con la psicología del hombre; pero todavía queda algo, y esto puede considerarse bajo dos aspectos, á saber: *conducta de los animales entre sí y con el hombre*. A menudo los animales dan pruebas de amor paternal, filial y conyugal. No puede negarse el instinto de sociabilidad en muchas especies. Pero ambos fenómenos distan mucho de ser una idea religiosa ó moral. Se requiere una buena dosis de sentimentalismo, para hallar en ello los sentimientos humanos. Esos instintos tienen por único fin la conservación del individuo y de la especie; logrado este fin, deja de obrar el instinto. El amor conyugal dura mientras subsiste la época del celo, y eso únicamente en los animales que deben cooperar á la procreación de la prole; el amor de los padres desaparece con la necesidad de alimentar á los pequeñuelos; en cuanto éstos pueden alimentarse por sí solos, se acaba toda relación entre padres é hijos. El auxilio de los padres á los hijos, y el respeto de éstos á aquéllos, á lo sumo se encuentra en boca de los poetas (1). Los ejemplos de sumisión de los papagayos enjaulados, de los chimpancés cautivos, son, en verdad, muy curiosos; pero adviértase que se deben á la domesticidad, la cual obra en todo el sistema nervioso (2). Séneca aprovecha este hecho para consolar á Marcia de la pérdida de su hijo, diciéndole que el gran afecto de padres é hijos es costumbre, no naturaleza, y que no ocurre lo propio en el reino animal, en el cual la época del celo es corta y la incubación y la prole se olvidan pronto.

El *instinto de sociabilidad* está muy desarrollado en

---

des Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere ², 1900, 101, 135. Altum, *Der Vogel und sein Leben* ⁶, 1896. En la tumba del perro de Lord Byron se grabó una inscripción, en la cual se decía que aquel animal poseía todas las virtudes del hombre y ninguno de sus vicios.

(1) Sófocles, *Electra*, 1423.

(2) Bastian, *Das Gehirn als Organ des Geistes*, I, 252, 335; II, 85, 94; *Natur u. Offenb.*, 1887, 135. Russ, *Mildherzigkeit und Krankenpflege in der Natur: Gefiederte Welt*, 1890, n.° 39-40. Véase *Natur u. Offenb.*, 1894, 167.

ciertas clases de insectos [1]. Pero ¿puede compararse la sociedad de las abejas con la más primitiva sociedad humana? En aquélla todo es natural, todo instintivo. Sin enseñanza ni aprendizaje, ejecutan todos los miembros con igual presteza las funciones para las que han sido dotados y organizados por la naturaleza. Rebajan injustamente al hombre y elevan inmerecidamente al animal, los que pretende comparar las presuntas hordas salvajes con las manadas de monos; ni siquiera se halla en éstos indicios de lenguaje por medio de signos. Por doquiera se manifiesta claramente la falta de la razón [2]. El instinto nunca va más allá del egoísmo que domina en toda la naturaleza; de él no puede nacer ni la religión ni la moralidad. Falta la personalidad racional.

Asimismo, la *sumisión del perro* á su dueño, la gratitud que á veces lo lleva hasta la muerte voluntaria por hambre, ¡cuán diferente es hasta del fetichismo del negro, á pesar de la idealización que de la bestia hace Schopenhauer! En vano se busca aquí el elemento esencial de la religión, la idea de lo sobrenatural. Si la religión no fuese más que un sentimiento de sumisión, podría hallarse en el perro una imagen de ella. Por esta causa, Hegel se burló del concepto que de la religión tenía Schleiermacher, diciendo que el perro sería entonces el mejor cristiano, y que no le faltaría tampoco el concepto de la redención cuando se le aplaca el hambre con un hueso. Pero el sentimiento de dependencia es sólo un aspecto del concepto, un efecto de la relación entre el hombre y Dios, entre la criatura y el Creador; no es un afecto sensible, sino un afecto de la reflexión, el resultado de la experiencia espiritual. Pero el animal no va más allá de lo sensitivo; sólo el instinto y la continua domesticidad produce la sumisión. Jamás se eleva el animal á lo abstracto, al juicio de la relación general; nunca considera el perro á su amo como Dios.

(1) Wasmann, *Vergleichende Studien* etc., 5, 48.

(2) *Natur u. Offenb.*, 1883, 312. *Kathol. Missionen*, 1887, 205. Sobre las hormigas, Wasmann en *Natur u. Offenb.*, 1889, cuad. 1; Véase *Studien* etcétera, 102. Wundt, *Menschen-und Tierseele* [2], 1892, 371.

De lo que se acostumbra á llamar *culto*, el cual, aun en formas rudimentarias, no falta ni en los pueblos más abyectos, nada se ha visto todavía en los animales. La oración, manifestación espontánea del sentimiento religioso, falta completamente en todo el reino animal. En parte alguna se han descubierto huellas de solicitud cariñosa por los muertos, del presentimiento de la perpetuidad después de la muerte. Es falso que las hormigas tengan compasión por sus compañeras muertas. El cuidado de sus muertos, por lo menos muy dudoso, se limita al proceso de depuración de los nidos. Ni pudor, ni conocimiento del pecado, ni arrepentimiento, se halla en los animales; si se descubren algunas analogías con estos sentimientos (1), es por efecto de estímulos físicos, precedentes ó inminentes. No temen el pecado, sino el castigo.

Respecto de las investigaciones de zoólogos y psicólogos de animales, que quieren humanizar al ser irracional, es digno de notar que el darwinista Romanes, recientemente fallecido, se convirtió al Cristianismo, porque la vida interna espiritual y moral no puede satisfacerse solamente con la moderna ciencia de la naturaleza (2).

La religión del hombre no es, por consiguiente, ni el resultado de una evolución del género humano, ni el producto de sucesivos perfeccionamientos del instinto animal. Con razón dice un sabio racionalista muy competente, Mauricio Vernes: «Arriesgado es hablar del desarrollo y del crecimiento de la religión; pero decir que se hará luz respecto á su origen, es una afirmación intolerable.» Ni siquiera estamos de acuerdo sobre la naturaleza de las religiones veda, budista, egipcia, y ya queremos conocer el origen *de la* religión. La escala progresiva es puramente artificial. La clasificación genealógica de las religiones, una ilusión. La suposición de tipos primitivos re-

---

(1) Darwin, *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und Tieren*, 1884. Gutberlet, *Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung*, 1896, 394, 428.

(2) Romanes, *Thougths on religion*, 1895.

ligiosos, un abuso. La religión *exige* una causa objetiva en el hombre mismo, una *predisposición especial religiosa*, peculiar á la naturaleza humana. «La religión pertenece á las funciones normales de la naturaleza humana; su falta significa siempre una perturbación, sea en la vida invidual, sea en la colectiva» (Paulsen).

Si se quiere explicar esta disposición como *instinto* propio exclusivamente del hombre, y llamar á éste, con Platón y Lactancio, «un animal religioso», hágase enhorabuena; no hemos de reñir por cuestión de nombres. Pero reconozcamos que este instinto sería el don mayor que Dios hubiese dado al hombre (1). Sin este don, es inexplicable la religión, y la historia del género humano, un enigma. Dos momentos se reúnen en él: la disposición subjetiva y el hecho objetivo. Tan absurdo es tildar sencillamente á la religión de fraude ó error existente durante muchos millares de años, como falso buscar su único origen en una de las facultades ordinarias del espíritu. La religión sólo puede explicarse si tiene por base un modo de ser particular, que se encuentra en el fondo de todo sentimiento, de todo pensamiento, de toda voluntad, de toda acción; que todo lo determina; al cual se siente el hombre inclinado espontáneamente, y que se le manifiesta mediata ó inmediatamente. La religión presupone una disposición natural, pero que no ha podido desarrollarse sin el concurso de una actividad divina.

28. No hay religiones naturales.—Lo que comúnmente se llama «religión natural», no existe en la historia del género humano, á menos que se entienda por tal nom-

---

(1) Dahl, *Die Notwendigkeit der Religion, eine letzte Konsequenz der Darwinistischen Lehre*, 1886, 100. De semejante manera Gustavo Jäger, Hellmald, Preiss y otros darwinistas; véase Pesch, *Welträtsel*, II, 527. Por lo contrario, M. Müller, *Essays*, 1, XXVIII, 218; *Einl.*, 115, 118; *Natur.*, *Phys. und Anthrop. Rel. (evolucionista)*. Véase Schanz en *Philos. Jahrb.*, 1892, 269, 408. Maurice Vernes: *Revue critique*, 1885, 28. Sept. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 113. Pesch, *Gott und Götter*, 26. Köstlin, *Der Ursprung der Religion: Stud. u. Krit.*, 1890, 213, 217 («una excitación inmediata por parte de lo divino»). Steude, *Christentum und Naturwissenschaft*, 69. Paulsen, *Ethik*, I^{5}, 1900, 417.

bre la «Teología natural» (existencia de Dios, inmortalidad, justicia) (1). Ello es una abstracción del deísmo (los socinianos, desde 1588), un sedimiento sombrío del frívolo filosofismo, el cual, juntamente con la idea y el motivo de la fe, ha quitado lo verdadero y vivo de la religión, para hacer de lo demás un esqueleto del racionalismo (Wolff) y del moralismo, ó un postulado de los evolucionistas, los cuales, desconociendo la decadencia religiosa, ni reconocen lo que es específicamente humano ni lo que es específicamente divino. «La religión natural, tal como la han desarrollado algunos filósofos contemporáneos, es un racionalismo que se mantiene cristiano, una herejía en el verdadero sentido, de la cual se vanaglorian con la mayor inconsecuencia. Han olvidado que la fe es la corona necesaria de la razón; han desconocido que entre ellas no puede plantearse jamás la cuestión de existencia; han demostrado no entender que se trata sencillamente de una cuestión de límites. La verdad, la tradición y la experiencia prueban que estas dos fuerzas están destinadas á un acuerdo fiel y recíproco (2).»

La «religión natural» es, ante todas cosas, la negación de la religión sobrenatural, y sólo puede tener valor como una función lógica. Las religiones han fundamentado la unión con lo divino, no en una ciencia deductiva, sino en

---

(1) S. Ag., *De civ. Dei*, 8, 9, 12 (*naturalis theologia*); *De util. cred.*, 1, 9, 21; 10, 23; 13, 29. Migne, *Curs. theol.*, 2. *Theol. Quartalschr.*, 1889, 179. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, 159. Broglie, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1894, 11.

(2) *Ann. de phil. chrét.*, I, 1890, 498 (según Caro); II, 1898, 509. Siebeck, *Religionsphilos.*, 39, 323. Drey, *Apol.*, I, 120. *Theol. Quartalschr.*, 1889, 179, Guizot, *L'Église et la société chrétienne*, 1861. *Univ. cath.*, 1891, n.º 12; 1892. n.º 1. Janet, *Revue des Deux Mondes*, I, 1889, 559. Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 399. Werner, *Geschichte*, V, 292. Güttler, *Cherbury*, 337. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, III, 952. Sobre la teología natural de los apologistas, Harnack, *Dogmengesch.*, II, 49; acerca de los adversarios de la religión natural, protestantismo, jansenismo, naturalismo, semirracionalismo, Denzinger, loc. cit., I, 105. Véase también Goethe, *Werke*, XI, 115. Cathrein, *Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott?* 1900, 47. Gasset, á propósito del can. 2, Vat. III, 2, manifiesta que va directamente contra los deístas, los cuales elevan hasta el cielo la religión natural y hacen de la idea teocrática la *carta magna*.

una experiencia directa, en la fe. Cuando no los fundadores, por lo menos, los representantes y propagadores de casi todas las religiones del mundo, se han referido á una revelación. Sin los rudimentos de una revelación primitiva, no puede explicarse la cultura religiosa de los pueblos civilizados. Los principios de la religión natural por sí solos, nunca han producido una religión verdadera, por limitada que sea. Sólo prueban que la religión revelada presupone en el hombre una disposición natural como punto de contacto. Llámese á esto, si así se quiere, una «posibilidad real» de la religión natural; no nos opondremos á ello, pues es cierto en el sentido de que la dependencia que el hombre tiene de Dios, forma, á causa de la creación, el elemento objetivo, y que la conciencia de la culpa y del deber constituye el elemento subjetivo de esta religión natural; pero no basta para la religión. Llamad fe á todo convencimiento firme de la existencia de Dios, pero la religión natural sólo será religión en el «sentido más amplio». Esto indica que no podría explicarse la existencia de la religión, si Dios no se hubiese revelado de una manera sobrenatural (1).

29. El objeto de la religión es la unión con Dios. —Pero la *religión propiamente dicha* debe ofrecer algo más que este residuo mezquino. La religión debe ser luz para el espíritu y fuerza para la voluntad de sabios é ignorantes. No sólo debe enseñar al hombre á conocer á Dios, sino que ha de ponerle con él en justa relación, por medio de la fe. La religión debe facilitar al hombre la misericordia y la gracia de Dios, exponiendo, de una parte, las condiciones para la consecución de esta gracia, y, de otra, proporcionándole la fuerza necesaria para ganarla. La unión del hombre con Dios, la buenaventuranza del hombre en la eternidad, es el último fin de toda religión. No es mera participación de verdades sobrenaturales (supranaturalismo), ni solamente conocimiento (Fichte), ni pura doctrina de moralidad (moralismo, Kant), ni sólo sentimiento de de-

(1) Schill, *Prinzipienlehre*, 5, 67, 222. Schell, *Rel. u. Offenb.*, 12.

pendencia (Lessing, Rousseau, Schleiermarcher, Ulrici, Tyndall), sino que abarca todas las fuerzas del hombre y las contiene en su mayor profundidad. Quiere sublimar toda la persona humana, desde lo terreno y sensible á lo eterno y divino (1). Aunque únicamente se consideren la oración y el sacrificio, es indispensable una sanción más elevada.

Como quiera que sea, el fundamento subjetivo es el *sentimiento de dependencia*, producido por la limitación de la naturaleza finita y por la contingencia de las condiciones de la vida. Ya los apologistas consideraron la doctrina de un Dios creador como la parte principal y más importante de la fe, y calificaron de engaño todas las religiosas y elevadas teorías que no encierran este sentimiento de la dependencia de Dios como creador (2). Los sentimientos estéticos no tienen otra función, sino hacer más clara esta dependencia, y ayudar á la razón en el conocimiento más íntimo del Creador y Señor, como también en el estudio de los deberes morales que nacen de esta relación, los cuales, á su vez, prueban que el sentimiento de dependencia no es algo absoluto y que el sentimiento de libertad no es algo exclusivo. Así aparece el Creador como principio y fin para el espíritu finito, y se establece una relación personal del hombre con Dios. Pues la religión es la unión conocida, libre y viva del hombre con Dios. Sólo cuando se reúnen todos estos elementos, queda justificado el factor humano en la formación de la religión (3).

Pero la *iniciativa*, aquí como en la creación, parte de Dios. Toda religión histórica está ligada á tradiciones prehistóricas. Todo hombre tiene disposición y capacidad para la religión, pues como hombre, á diferencia del animal, puede alcanzar el conocimiento de sí mismo y el de Dios.

---

(1) Weiss, *Apol.*, III, 22, 244, 253, 271.

(2) Véase Petavio, *Proleg.*, I, 6. *Ausführlich behandelt Gefühlstheorie.* Schell, loc. cit., 154.

(3) Drey, *Apol.*, I, 101; II, 41. *Theol. Quartalschr.* 1819, 369. Staudenmaier: *Theol. Quartalschr.*, 1833, 496. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, I, 11, 49.

Lenguaje y conocimiento de Dios son los principios de la humanidad, y tan antiguos como ella (1). La «fuerza generadora del origen» tiene necesidad de ser explicada. Sólo Dios podía enseñarnos á conocer á Dios. Es verdad que la Historia y la Biblia nada nos dicen de una religión primitiva comunicada al hombre en su origen por una revelación especial; pero la Biblia nos habla de un estado primitivo del hombre en el cual éste se hallaba, como era natural que se hallase, en perenne unión con Dios y con la voluntad de Dios. La revelación es de igual manera necesaria á nosotros y en nosotros.

Podemos, pues, deducir de estas consideraciones que, sin religión, no podemos tener *concepto alguno satisfactorio del mundo*. Cuanto menos posible es resolver los enigmas de la vida y del mundo por medio del entendimiento natural, regularizar perfectamente la vida individual y colectiva por leyes exteriores, y satisfacer duraderamente el sentimiento y la esperanza del hombre por medio de los bienes humanos, tanto más necesario es el convencimiento religioso, que pone en relación el espíritu personal con la naturaleza divina y regula las diversas funciones. Por consiguiente, este convencimiento debe residir en la naturaleza íntima del hombre, y sólo cuando se renuncia á la razón y se prefiere ignorar la contestación feliz y bienhechora sobre las cuestiones supremas de la vida, puede uno abandonar la religión y considerarla como ilusión del grado más bajo de la inteligencia. La experiencia no confirma que un sistema de individuales convicciones filosóficas sobre la naturaleza de lo absoluto y sobre sus relaciones con lo finito, sobre la naturaleza y destino del hombre, etc., ofrezca al verdadero filósofo la misma íntima satisfacción, connatural al propio ser, con que brinda al creyen-

(1) Strauss u. Torney, *Essays*, 147. Mach, *Notwendigk.*, 45, 87, 141. E. Fischer, *Heidentum und Offenbarung*, 1878, 3. Köstlin: *Stud. u. Krit.*, 1890, 220. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 81. Hemann, *Der Ursprung der Religion*, 1887. Steude, *Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung*, 1881. Blondel: *Autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle.* (*Ann. de phil. chrét.*, 1895, Dic., 230.)

te el conjunto de las verdades cristianas. Strauss mismo ha demostrado lo contrario. Pero aun las formas más abyectas de la religión, poseen, en la fuerza que le prestan la tradición y la costumbre, un resto obscuro del antiguo don de Dios, y en él encuentran la autoridad necesaria para la vida religiosa, autoridad que la religión natural jamás puede asegurarse completamente.

CAPITULO V

Tradicionalismo y Ontologismo

1. Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el conocimiento natural de Dios. —2. Creación. Providencia.—3. Conciencia.—4. Fe y revelación primitiva son las presuposiciones.—5. Santo Tomás.—6. Revelación de verdades naturales. Fe.—7. Vaticano.—8. Tradicionalistas franceses.—9. Excitación exterior y tradición histórica.—10. Positivismo.—11. Ontologismo.—12. Ideas. Platón. Arrianos. Filón. Gnósticos. Neoplatonismo.—13. Agustín. Platónicos de la Edad Media.—14. Reformadores. Descartes.—15. Término medio entre sensualismo y ontologismo.—16. Conocimiento analógico de Dios. Inclinación del corazón al monoteísmo.—17. Idea innata de Dios.—18. Pureza del corazón.—19. Conciencia.—20. Sentimiento del deber.—21. Prueba ontológica de Dios. San. Anselmo. Descartes. Liebniz. Gratry.—22. Juicio de la misma.—23. Kant y la Metafísica.—24. Reprobación eclesiástica del tradicionalismo y del ontologismo.

1. Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el conocimiento natural de Dios.—Sólo el necio dice: «No hay Dios» (*Salm.*, XIII, 1; LII, 1). Vanos son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios, y que por las cosas buenas que se ven, no pudieron conocer á aquel que es, ni considerando las obras reconocieron quién era el artífice; sino que tuvieron por dioses gobernadores del universo, ó al fuego, ó al espíritu, ó al aire conmovido, ó al giro de las estrellas, ó á la mucha agua ó al sol ó á la luna (*Sab.*, XIII, 1; XIV, 21). Puesto que lo que pueden conocer de Dios les es manifiesto á ellos; porque Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles se ven después de la creación del mundo, considerándolas por las obras criadas: aun su *virtud* y su *divinidad eternas*, de modo que son inexcusables, pues aunque conocieron á Dios, no lo glorificaron como á Dios, ó diéronle gracias; antes se desvanecieron en sus pensamientos, y se obscureció su corazón insensato (*Rom.*, I, 19. Véase I *Cor.*, I, 21; XII, 2. *Gál.*, IV, 8).

Varones atenienses, en todas las cosas os veo como más

religiosos. Porque pasando, y viendo vuestros simulacros, hallé también una ara en que estaba escrito: el Dios no conocido, á aquel, pues, que vosotros adoráis sin conocerlo, ese es el que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, éste, siendo Señor del cielo y de la tierra, no mora en templos hechos de mano... Y de uno sólo hizo todo el linaje humano, para que habitase en toda la haz de la tierra, señalando el orden de los tiempos y los términos de su habitación, para que buscasen á Dios, si por ventura lo pudiesen tocar ó hallar, aunque no está lejos de nosotros. Porque en él mismo vivimos y nos movemos y somos (*Hechos*, XVII, 22 y sigs.) Nosotros, hombres somos también mortales así como vosotros, y os predicamos que de estas cosas vanas os convirtáis al Dios vivo como que hizo el cielo y la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos: el que en los siglos pasados ha permitido á todos los gentiles andar en sus caminos y nunca se dejó á sí mismo sin testimonio, haciendo bien del cielo, dando lluvias y tiempos favorables para los frutos, llenando nuestros corazones de mantenimiento de alegría (*Hechos*, XIV, 16 y sigs.)

Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas de ley; estos tales que no tienen ley, ellos son ley á sí mismos; que demuestran la obra de la ley escrita en sus corazones dando testimonio á ellos su misma conciencia y los pensamientos de dentro que unas veces los acusan y otras los defienden (*Rom.*, II, 14 y siguientes [1]: XII, 2. *Fil.*, IV, 8; véase *Deut.*, XX, 11-14. *Rom.*, X, 6). Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán á Dios (*Mat.*, V, 8), porque de él también somos linaje (*Hechos*, XVII, 28).

2. Creación. Providencia.—De esta manera combatían los autores sagrados los errores intelectuales y morales

(1) Hoy generalmente no se admite que este pasaje vaya dirigido á los cristianos gentiles. Véase Sieffert, *Das Recht im N. T.*, 1900. Holtzmann, *Theol. Literaturz.*, 1900, n.º 14, 413. (Contra Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, 113.)

de los paganos, demostrando que Dios, gracias á la *Creación* y al gobierno del género humano, debiera haber sido conocido con los ojos del alma como autor de todas las cosas y como *padre amantísimo de los hombres.* Por la *voz de la conciencia* hubiera debido descubrirse el manantial de todo lo bueno y el Juez de todas las acciones, el cual escribió su ley en el corazón y está cerca de todos con su fuerza (1). Dos cosas se indican en esto, respecto al *conocimiento natural de Dios,* á saber, que hay en él un elemento *interno* y otro *externo.* No sólo es la razón, por supuesto, el principio de este conocimiento, sino que la experiencia externa se pone al lado de la interna; junto del mundo visible, el mundo invisible del corazón humano, como un libro escrito por Dios, cuyo nombre pueden descifrar los hombres.

3. Conciencia.—Mas respecto de la Apologética, hay otra observación no exenta de importancia. Los escritores sagrados enseñan expresamente que Dios puede ser reconocido en la naturaleza, y que por eso el pagano no tiene ninguna excusa: pero no tanto quieren fundamentar en ello la fe en Dios, cuanto poner en frente de la falsa fe el conocimiento verdadero de Dios, y frente á la deificación de la naturaleza y á los dioses imaginarios, hechos por la mano del hombre, el Dios único verdadero. Los paganos ya tienen religión: la fe en un ser superior. La caída en la idolatría presupone el conocimiento del verdadero Dios (*Rom.*, I, 21). Aun el necio solamente niega porque hay quien afirma; el sí es anterior al no, y la afirmación, más antigua que la negación. El negador es necio, no sólo espiritual, sino moralmente (2). Niega, pero apenas se atreve á creer en serio su negación; antes bien, el pecador, negando, quiere ahuyentar de sí y de los demás el temor de la justicia vindicativa. Los autores sagrados se apoyan en la

(1) Tert., *Apol.*, 17.

(2) S. Ag., *In Ps.* 52, 1; *Serm.*, 68, 141; *De lib. arb.*, 2, 2, 5 (*Is* 7, 9). Scheeben, *Dogmatik*, I, 343. Möhler, *Ges. Schriften*, II, 151. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*², 1862, 541, 605. Por lo contrario, Stentrup, *De Deo uno*, 1895, 2, 12.

verdad, qué aun en los errores se encuentra, para descubrir el error como error, y mostrar la causa de él en el vicio. En un principio no fué necesario el mandamiento «creerás en un solo Dios y no tendrás contigo otros dioses.» La fe primitiva halló su natural expresión en el sencillo dogma de fe: Dios es Dios; no hubo necesidad de decir: Hay *un* Dios. Por este motivo, en los escritos más antiguos no se proclamó la unidad de Jehová, como en Jeremías (Deuteronomio) y en los posteriores. La creencia en otros dioses es un error que presupone la fe y que prueba la necesidad de la religión (*Sab.*, XIV, 12). Sin embargo de ello, el error puede reconocerse por medio de la observación de la naturaleza y por la voz de la conciencia.

La *historia de la religión* nos dice que apenas hay una religión que no contenga algo de verdad, una verdad en la cual, los que buscan al Señor y lo ansían, hallan medio de encontrarlo en las horas de necesidad. La falta de conocimientos histórico-religiosos explica por qué Filón, los Padres de la Iglesia, y, siguiendo á ellos, muchos apologistas hasta Leibniz, atribuyeron al Antiguo Testamento todas las verdades de la religión y de la filosofía pagana; pero tuvieron razón al rechazar toda formación autóctona. El Antiguo Testamento sienta como indiscutible que Dios puede ser conocido por el hombre en la Creación. Mas para que el hombre reconozca á Dios efectivamente, necesita la acción de Dios mismo. La iniciativa parte de Dios. Dios obra, aparece, habla, y el hombre siente, advierte, oye (1). La contemplación de la naturaleza confirma esta fe. Cuando el Apóstol hace alusión á la *revelación,* no se refiere únicamente á la revelación natural, pues entonces sólo podría pensarse, con Orígenes y otros, en una revelación por obra de Platón y otros filósofos (véase *Sab.*, XVIII, 1 y sigs.)

---

(1) Dillmann, *Handbuch der alttestamentl. Theologie*, 1895, 203. Schultz, *Alttestamentl. Theol.*, 509. Weizsäcker, *Apostolisches Zeitalter* 2, 1892, 92. Véase también *Kommentare zum Römerbrief* de Cornely y Schäfer. San., *De Deo uno*, I, 1894, 77.

En fin, también en esto la historia de la religión debe dar la razón á la Escritura y á los Profetas. En efecto, aquélla no sólo reduce todas las religiones conocidas á un origen común, sino que es incapaz de explicar este origen. *La mitología* presupone una religión primitiva y recta, como un cuerpo enfermo supone uno sano. Antes que los griegos pudieran llamar dioses al cielo, al sol y á la luna, debieron haber concebido una idea de la divinidad. No pudieron hablar de dioses en plural antes de haberse explicado de alguna manera el predicado común de la divinidad. «La religión universal, primitiva, que Dios comunicó directamente á los hombres», no tanto debe considerarse como la infusión de un sistema doctrinal perfecto, cuanto como excitación y estímulo para que la primitiva potencia religiosa se reduzca al acto, perdiendo así también esta explicación lo que repugne á la historia de la religión (1). Con esto se reconoce una disposición religiosa en la naturaleza; pero aceptar un elemento fecundante fuera del espíritu humano, no significa creer en un ser «que pinta los pétalos de las flores», sino reconocer al mismo Señor, del cual proviene todo atributo religioso, el cual se reveló primeramente en la creación. Hay que representar al primer hombre como hijo espiritual, sí, pero como hijo de Dios, capaz de recibir enseñanza y educación. La capacidad natural dispuso también al hombre para la verdad sobrenatural. «La naturaleza es el libro de Dios; pero sin la revelación divina, se malogra toda la enseñanza que supone la experiencia humana» (Rückert).

4. Fe y revelación primitiva con las presuposiciones.—Las religiones mismas atribuyen su origen á la *revelación*. La creencia en una era de felicidad y de inocencia al principio de la especie humana, es una de las

(1) M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, II, 387; *Einl.*, 124. Clem. Alej., *Coh.*, 6. Orig., *C. Cels.*, 6, 3 4; 7, 46-47. Cicerón, *De legg.*, 2. 11. Strauss u. Torney, *Altägypt. Göttergl.*, II, 388. Scheneider, *Allgem. Sittenl.*, 35. Lasaulx, *Uber die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme*, 1856. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, I, 1. Weiss, *Apol.*, I, 50. Hettinger, *Kath.*, I, 1862, 134. Balfour, *Grundlagen*, 192.

tradiciones más notables y más importantes, comunes á arios y semitas (1). Los restos de la revelación primitiva fueron suficientes para reconocer de algún modo á Dios en la creación por medio de la razón natural cubierta de tinieblas; pero no preservaron de múltiples errores. Según la Sagrada Escritura, Dios no esperó á que el hombre, desarrollándose, adquiriese el uso de la palabra y el conocimiento de la razón, sino que se puso en relación directa con él. Como quiera que se interprete este modo de narrar ingenuo y sencillo, ha de inferirse que ha ejercido en el hombre una sugestión semejante á la que advertimos siempre entre padres é hijos, maestros y discípulos.

El *elemento tradicional* está con tal fuerza representado en toda la educación, que hasta ahora no se ha logrado señalar una sola excepción. No sólo fué necesario que el primer hombre se hallase también dotado del uso de la razón y de la palabra en lo espiritual, como perfecto era en el cuerpo, sino que, para obrar, se le debió dar un estímulo (2). Queda aún por demostrar si el hombre, abandonado á sí mismo, hubiera inventado poco á poco el lenguaje, y llegado al conocimiento religioso. No puede darse gran importancia al estímulo recíproco, cuando se trata de una sola pareja. «Cosa extraña sería hacer que un niño hablase de su padre, que está en el cielo, y se preguntase después cómo el niño ha llegado al conocimiento de Dios», observa Staudenmaier contra Schleiermacher.

5. **Santo Tomás.**—Santo Tomás empieza su tratado sobre la existencia de Dios con la cuestión preliminar de si Dios es conocido por sí ó si es demostrable. Presupone el concepto de Dios, cuando lo explica como idea confusa y genérica del ansia natural de felicidad. La razón que da para que pueda ser objeto de fe lo que es cognoscible naturalmente, es que, de otra manera, sólo pocos, al cabo de

(1) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, I⁹, 1881, 95. Heinrich, *Dogmat. Theol.*, I², 1881, 157. Drey, *Apol.*, I, 113, 137; II, 40. *Theol. Quartalschr.*, 1826, 254.

(2) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 74.

mucho tiempo y no sin error, llegarían al conocimiento de Dios [1]. Por este motivo fué necesario proponer al hombre, por la vía de la fe y con absoluta certidumbre, la verdad sobre las cosas divinas. La bondad divina ha cuidado saludablemente de esto, mandando creer lo que la razón puede investigar, á fin de que, fácilmente y sin dudas, todos puedan ser partícipes del conocimiento de Dios.

Así como los Patriarcas, antes de la ley escrita, guardaron la fe viva en Dios como herencia de sus padres, así nunca se perdieron completamente las huellas de esta herencia en los paganos; y más pura se hubiera conservado, si éstos, con su corrupción moral, no hubiesen hecho á la obscurecida razón todavía más incapaz de preservarse del error. Los filósofos, con pocas excepciones (Sócrates, Platón), desconocieron la idea del gobierno del mundo, y, en general, ignoraron la omnipotencia y unidad de Dios en la creación. De esto podemos inferir, con los Padres y los escolásticos, que también fué necesaria hasta cierto punto la revelación para conocer estas verdades racionales de Dios y de nuestro destino. La máxima órfica: «Dios es principio, medio y fin de todas las cosas», lo proclama en forma general. Esto se deduce, no sólo del estado real del mundo pagano, sino también de la flaqueza del espíritu del hombre. Refiere San Agustín que en la filosofía de Varrón se citan no menos de 288 sectas sobre la cuestión del sumo bien [2].

6. Revelación de verdades naturales. Fe.—Recientemente, tampoco han faltado sabios (Moigno, Secchi y algunos otros) que han creído que hubiera sido imposible comprender rectamente *los problemas fundamen-*

---

(1) *S. th.*, 1, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1; 1, 2, q. 109, a. 1; *C. Gent.*, 1, 4; 3, 38. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 21. Kuhn, *Einl. in die kath. Dogm.*, 717. Schäzler, *Neue Unters.*, 543. Guttmann, *Thomas*, 36. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, II, 33, 45. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898, 1. Sobre lo mismo, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 32. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, I, 459.

(2) S. Ag., *De civ. Dei*, 19, 1, 1; *De mor. eccl.*, 1, 7, 11. Iren., *Adv. haer.*, 3, 25. Broglie, *Les relations entre la foi et la raison: Ann. de phil. chrét.*, II, 1894, 201.

tales del universo sin preceder una revelación. Á nosotros se nos figura que es cosa fácil imaginarnos la Tierra como una esfera suspendida en el espacio, y con su punto de apoyo en su propio interior. Pero ¡qué pueril fué el juicio de los antiguos relativo á la figura, situación, movimiento ó reposo de la Tierra! Secchi es de parecer que este conocimiento no es fruto del examen é investigación del hombre; antes bien, cree que este grandioso pensamiento fué únicamente un eco de aquella ciencia de la cual fué dotado espléndidamente el primer hombre y que la transmitió á sus descendientes en el decurso del tiempo. En el mundo pagano cayó en olvido este concepto, mas permaneció anotado en las grandes tradiciones del pueblo escogido, en un idioma incomprensible en su mayor parte, que la ciencia moderna nos explica.

Dejemos á un lado si el estado de la ciencia del primer hombre no se coloca así demasiado alto, en tanto que la Biblia y la Historia parecen contradecir esta opinión. No obstante ello, debemos advertir que el estudio de los pueblos primitivos conduce á un resultado parecido. «El hecho de que las artes y los conocimientos necesarios se hallen difundidos por todo el género humano, de modo que el aspecto general de la cultura de los pueblos primitivos, en el fondo, es semejante en todos, permite creer que aquel *pobre estado de cultura es sólo el avance de una suma mayor de cultura*, de la cual se ha desprendido poco á poco todo lo que no era absolutamente necesario» (Ratzel). Por consiguiente, podemos convenir con Livingstone en que «la existencia de diversos utensilios que se usan en los pueblos africanos y otros á medias civilizados, prueba la participación de una enseñanza que, en algún tiempo, debió proceder de un ser superior al hombre.»

Mucho más debemos realzar la importancia de esto para el *conocimiento de Dios*. Quien quiera ir á Dios, debe creer que existe *(Hebr., XI*, 6). Así, pues, esta fe, del propio modo que el conocimiento natural de Dios, debe ser, no sólo posible, sino también necesaria para lograr la salvación.

Limitarla al orden [1] sobrenatural, es cosa arbitraria. Pero si, como observa aquí Orígenes, se necesita fe y no razones para creer que existe Dios, ¿cómo puede comprender la razón qué cosa es este Dios? La mayor parte de los hombres logran directamente el conocimiento de Dios por medio de la fe, y en este punto quedan los más de los creyentes durante toda su vida; en todos perdura la fe como cosa del sentimiento. La fe abarca, como ya hemos dicho, toda la naturaleza del hombre, y especialmente su voluntad [2]. Para el creyente, tienen las pruebas el valor de un análisis reflejo, que sirve para asegurarse de la verdad de la fe y distinguir la fe verdadera de la falsa. También aquellos salvajes que en todos los elementos naturales presienten una causa superior, sólo adquieren pleno conocimiento de la fe después de la predicación del Evangelio. Pero salvajes sin religión no hay. Los ejemplos que mencionan algunos misioneros en pro del conocimiento causal de Dios basándose en el sentido común, no tienen fuerza, á causa de que en ninguna parte falta la religión. Además, muestran que esos salvajes, sólo después de la predicación se convencen de esta reflexión. En efecto, la idolatría tiene su origen en la adoración de los astros.

7. **Vaticano.**—El Concilio Vaticano enseña, en primer lugar, que Dios puede ser conocido con certeza, como principio y fin de todas las cosas, por la luz natural de la razón humana en las cosas creadas. Pero á Dios le plugo revelarse de otra manera, esto es, por vía sobrenatural, y manifestar al linaje humano sus decretos eternos. A esta revelación divina ha de atribuirse que aquello que no es imposible á la razón humana en cosas divinas, aun en el estado actual del género humano, puede ser conocido fácilmente por todos, con seguridad y sin mezcla de error. A pesar de esto, no

---

(1) Véase Kleutgen, Denzinger, Pesch y otros refiriéndose al Concilio Tridentino (ses. 5. c. 6) y al Vaticano (*Coll. Lac.*, VII, 73. Denzinger, *Enchir.*, 1642). En contra Lugo, Stentrup, Kuhn, etc.

(2) Noštiz-Rieneck, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1899, 425. Lercher, *Zeitschr. fur kathol. Theol.*, 1898, 193.

debe proclamarse la revelación como absolutamente necesaria, sino sólo porque Dios, en su bondad infinita, ha destinado al hombre para un fin sobrenatural. En cambio, es relativa ó *moralmente* necesaria para las verdades religiosas naturales, debiendo preparar el camino para que éstas sean retenidas más rectamente por la fe (1).

Además, para este conocimiento natural de Dios se requiere una razón suficientemente desarrollada, de la cual pueda realmente hacerse un uso proporcionado á su fin. No hablando el Concilio de las condiciones necesarias para un desarrollo suficiente, sólo queda condenado el craso *tradicionalismo*, el cual sostiene que el desarrollo y la práctica necesaria de la razón para conocer á Dios, sólo son posibles por medio de la revelación positiva de Dios inmediata ó tradicional. Por este motivo se señalaría la revelación sobrenatural como absolutamente necesaria. El tradicionalismo moderado no fué ni aprobado ni rechazado y podría estar de acuerdo con el Vaticano, en cuanto considera como natural la comunicación hecha al primer hombre.

8. Tradicionalistas franceses.—El *tradicionalismo* fué ya combatido por Santo Tomás. Cuanto más perdía la Filosofía la base firme del conocimiento racional, tanto más preciosa parecía la apelación á la tradición de la verdad. Los escépticos de los siglos XVI y XVII creyeron encontrar en la revelación la única base de seguridad, y los posteriores siguieron su ejemplo. Con el designio de amparar la fe religiosa por medio de un seguro principio de conocimiento contra los esfuerzos de la filosofía escéptica, racionalista y panteísta, diferentes teólogos y filósofos franceses (Bonald, Lamennais, Bautain, Ballanche, Bonnetty, Leroux y Reynauld) hicieron de la *fe* el *único principio del conocimiento*. La *tradición* universal y no interrumpida que vemos en la fe, es el único manantial del conocimiento, espe-

(1) *Sess.*, 3, c. 2. *De revel. Coll. Lac.*, VII, 127, 150, 238, 520. Martín, *Die Arbeiten des vatikanischen Konzils*, 1873, 16. Granderath, *Constitutiones dogmaticae Sacrosancti Oecum. Concilii Vaticani*, 1892, 40. Comp. *Cat. rom.*, I, 2, 6.

cialmente del religioso. La revelación primitiva es la presuposición necesaria de toda la vida espiritual y religiosa; la fe es el principio de la Filosofía. Pero según que aquéllos deducían el conocimiento de esta primitiva revelación ó de la razón universal del género humano, ó de la tradición positiva, se inclinaban más al racionalismo ó al sobrenaturalismo.

Bonald (1753-1840), primero y verdadero autor del tradicionalismo, partiendo del principio de que las ideas, especialmente la idea de Dios, (1) son universales, las deduce de una comunicación divina inmediata en el lenguaje, y considera la tradición en el género humano como el único medio de adquirir estas ideas. Lamennais, (2) no queriendo fiarse de la razón individual, buscó el criterio de la certeza en la razón universal, que, como producto de Dios, se manifiesta en el consentimiento unánime de los pueblos y de la Historia. En el segundo período de su actividad literaria no teológica, en el cual cambió el principio de la autoridad y de la fe por el de la libertad, pone como principio de su filosofía la idea del ser, que es la idea más elevada de la razón, pero no la idea del ser absoluto. Después mezcló las dos y consideró la idea de Dios como la primera idea, como condición y medio de otros conocimientos. Distingue mejor que Hegel entre el ser de la Lógica, ser puramente ideal, y el ser de la Metafísica general, ser de la realidad objetiva; pero no mejor que él entre el ser universal ó indeterminado que nuestra razón aprende en las cosas, y el ser trascendental é infinito, autor de toda realidad.

Bautain (3) renunció, al contrario de Lamennais, á la importancia de la razón individual y colectiva, para contentarse con la revelación divina contenida en la doctrina de la Iglesia y la luz interior de la gracia, como manantial y criterio de toda verdad (fideísmo). Pero mientras con de-

(1) Buschbell, *Der Traditionalismus Bonalds: Philos. Iahrb*, 1899, 32.

(2) Denis, *Ann. de phil. chrét.*, 1899-1900, trata de rehabilitar á Lamennais. León XIII ha sancionado sobre la cuestión social numerosos puntos condenados por Lamennais. Al presente se efectúa una reacción á su favor. V. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1898, 1.

(3) Regny, *Bautain, sa vie et ses oeuvres*, 1884.

masiado exclusivismo elevaba á único principio el elemento de la tradición, ciertamente importante en el conocimiento, olvidaba el otro elemento no menos importante, la verdad racional, y confundía el proceso cognoscitivo con la Ontología [1]. Ventura y Bonnetty limitaron más el tradicionalismo al campo de la fe positiva. Los de Lovaina (Ubaghs) quedáronse entre el tradicionalismo de Lamennais y el fideísmo de Bautain, juzgando necesaria la revelación sólo al principio, y como instrucción en lo sucesivo, para desarrollar las ideas innatas y demostrar la existencia de Dios.

9. Excitación exterior y tradición histórica.—Ningún *desarrollo intelectual* es ciertamente posible sin un impulso exterior; pero de esto no se deduce que el espíritu sea completamente infecundo, ni que se le deba comunicar todo. De que la semilla necesite calor, luz, humedad y nutrición para germinar, nadie podrá deducir que debe su vida y su desarrollo á estas condiciones exteriores. Del mismo modo, el espíritu humano necesita este apoyo, esta animación exterior; pero él existe ya con anterioridad á estas impresiones, y sus conocimientos sobrepujan, por su forma y su materia, á lo que dichas impresiones pueden realizar. Sus reacciones son muy distintas de las impresiones sensitivas. Los conceptos universales que forma, las ideas con las cuales se enriquece, son en esencia tan diversas de lo que ofrece al espíritu la percepción de lo singular, que sólo pueden deducirse de la facilidad del espíritu para pensar con independencia. Sin esta capacidad, no sería posible ningún progreso, ninguna ciencia, ni siquiera ninguna ciencia religiosa.

Es indudable que cada uno recibe una *herencia* rica en conquistas intelectuales. Tenemos de los arios el lenguaje, de los camitas (egipcios) la escritura, de los fenicios

(1) S. Thom., *C. Gent.*, 1, 12. Denzinger, *Vier Büchen v. d. rel. Erk.*, I, 144. Möhler, *Schriften und Aufsätze*, II, 1840, 141. *Theol. Quartalschr.*, 1834, 137. Kuhn, *ibid.*, 1839, 465. *Revue des Deux Mondes*, 1889, I, 589; II, 376. Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 364. Hontheim, *Institutiones Theodicaeae sive theologiae naturalis sec. principia S. Thomae*, 1893, 33. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, I, 1897, 92.

(¿egipcios? ¿micenos?) el alfabeto, de los babilonios la división del tiempo, de los indios el sistema de numeración, de los griegos y romanos la cultura clásica, de los semitas la religión, de Cristo el Cristianismo, y de la Iglesia y de la Teología la educación religiosa. En todas partes aprovechamos un capital incalculable de trabajos anteriores históricamente conocidos ó desconocidos. Tan general es este rasgo característico de nuestra civilización, que la posibilidad de adelantar por medio de la tradición histórica, se ha tenido en todo tiempo como señal que distingue la educación humana, de la vida animal de las bestias, incapaces de progreso (1). De todo esto gozamos como de nuestra hacienda heredada, sin pensar en el trabajo colosal que estos progresos costaron á nuestros antepasados. Pero nos es preciso apropiarnos la herencia, si queremos poseerla: debemos repetir la manera de pensar de millares de años, si queremos que sea fructífero para nosotros este patrimonio (2). Si con el lenguaje hubiéramos heredado también las ideas y los conceptos, no deberíamos aprenderlos de nuevo con aquél. El hombre no podría aprender lo que se le transmite por el lenguaje, si no tuviera capacidad interna para ello; todos deberían aceptarlo de igual manera, si la tradición fuera la única fuente. Pero el hombre tiene la facultad de elegir las palabras á su capricho y de formar poco á poco el idioma ó de transformarlo. La historia del lenguaje es prueba de las muchas transformaciones del mismo.

Esto es aplicable especialmente á la *religión*, comunicada en todas partes por la tradición de padres á hijos, de generación en generación. No obstante esto, se realiza una elaboración intelectual sobre la materia de la fe y un progreso del pensamiento y la vida religiosa. Lo que se transmite por tradición, solamente puede afirmarse si está susten-

(1) Lotze, *Mikrokosmos*, II, 264. Humboldt, *Kosmos*, II, 263. Goethe, *Werke*, XIII, 123, 141; XXXIV, 253; *Gespräche mit Eckermann*, I, 161. Bilfinger, *Die babylonische Doppelstunde*, 1888, 55. Kluge, *Schrift der Mykenier*, 1897. *Globus*, 1897, 74.

(2) Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 88, 225.

tado en razones internas. Estas razones permanentes son, para la religión, la necesidad práctica y el conocimiento teórico. La fe religiosa satisface las necesidades conocidas del espíritu y del corazón humano, y, por tanto, es indispensable para el hombre. Cuanto más se incline hacia esto la fe tradicional, tanto más se afirmará y será propiedad del género humano. Aunque la razón fundamental de la fe sea invariable, debe tener lugar un desarrollo y una adaptación. La Teología tiene por oficio hacer fecundos los progresos generales de las ciencias del espíritu para el conocimiento religioso.

10. Positivismo.—El tradicionalismo tiene mucha semejanza con el *positivismo*. Comte se apoya en Lamennais, y los dos niegan la importancia de la actividad intelectual del hombre. El tradicionalismo quiere reducirlo todo á la revelación, el positivismo todo á la percepción de los sentidos. Ambos extremos están inflexiblemente en frente del racionalismo; pero trabajan para él. El tradicionalismo cae rápidamente en el racionalismo, en cuanto concibe rígidamente las ideas, en lo cual es afín á su antípoda el *ontologismo*. Lamennais llega definitivamente á una especie de consubstancialidad entre el ser finito y el infinito. Bautain supone, al lado de la revelación exterior, otra interior en la conciencia de todo hombre, la cual le es dada por acción é iluminación de parte de Dios.

11. Ontologismo.—También el *Ontologismo* (de ὄντως, ὄν), llamado así por Gioberti, afirma que sólo la fe sobrenatural presta sólida certidumbre al conocimiento. En la *idea de Dios* se conocen las cosas y se adquieren otras ideas. Como los tradicionalistas, dicen también los ontólogos (Malebranche, Gerdil, Gioberti, Mamiani, Fabre, Branchereau, Hugonin, Rothenflue y otros) (1) que el alma no tiene poder para producir ideas, ni para conocer las cosas por medio de ideas que hayan sido creadas con nosotros, sino que nosotros vemos todas las cosas en Dios. La idea de Dios ilumi-

(1) Werner, *Gesch. der apologet. Lit.*, V, 59; *Der Ontologismus* 1885. (*Univ. cath.*, 1891 Mai) 22. *Coll. Lac.*, VII, 86.

na nuestra razón y extiende su luz sobre todo. Por medio de ella, se nos da sencillamente lo verdadero y lo eterno, en lo cual conocemos todo lo demás. Sin intermediario alguno, concibe el alma directamente la idea de Dios como Ser perfecto que siempre está presente al entendimiento, ó al menos, las perfecciones de la esencia divina, si no la misma esencia divina ó la Trinidad (Gerdil), ó bien Dios, ser perfecto, en cuanto es virtualmente distinto de su esencia. Ambas antítesis conducen al mismo resultado por caminos diferentes, á saber, que la verdad no se conoce mediata, sino inmediatamente. Para explicar cómo se aprende lo que se trasmite por tradición, han recurrido los tradicionalistas á la primitiva disposición de la razón humana, individual ó general; los ontologistas, en cambio, han partido de ésta. Ambos sistemas son incapaces de explicar el conocimiento y de vencer el falso idealismo.

La última consecuencia, aunque nunca bien deducida, sería el *panteísmo* ideal (véase Lamennais, Rosmini [1], Gioberti). En el Concilio Vaticano se partió del principio que el ontologismo suprime la diferencia entre Dios y el ente universal. Sólo desde el punto de vista del panteísmo tiene el ontologismo algún sentido. En efecto, puestos al mismo nivel [2] el orden lógico del conocimiento y el orden ontológico del ser, el primer orden del ser, Dios, se hace también primer orden del pensar. Admitido esto, concíbese la inmediata intuición de Dios, porque el espíritu consciente ve á Dios en sí mismo. Pero así como el panteísmo no puede explicar la experiencia, la vida exterior y la materia, así el ontologismo estará siempre en contradicción con los hechos experimentales y con el conocimiento empírico. Ninguno de los dos puede explicar cómo se desenvuelve de lo conocido lo no conocido, el «no yo» del «yo.» Quien, con los ontologistas, quiera ver en la intuición de Dios lo no divino, se verá necesariamente impulsado á divinizar lo no di-

(1) En 14 de Diciembre de 1887 condenó el Santo Oficio 40 proposiciones de Rosmini (las más de ellas póstumas). V. *Katholik* I, 1888, 382 y siguientes. *Sciencie cath.*, 1888, 327 y sigs.

(2) Otten, *Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie*, 1896, 105.

vino. Cierto que Dios es la luz que ilumina á todos los hombres que vienen á este mundo; pero lo es ya sólo por el motivo de que presta al hombre la luz natural del entendimiento, por la cual éste puede conocer tanto al Creador como lo creado. Luego la luz natural misma es cierta participación de la luz eterna. (*Juan.*, I, 9; I, *Tim.*, VI, 17).

12. Ideas. Platón. Arrianos. Filón. Gnósticos. Neoplatonismo.—No obstante esto, el ontologismo y el tradicionalismo poseen en sí un elemento de verdad. Frente al sensualismo, la distinción entre la simple percepción sensible y el concepto abstracto debe colocarse siempre en el *contenido ideal de la razón.* De este modo se explica la huella de ontologismo, que por todas partes se descubre en la Historia. En el sistema de *Platón*, según el cual el alma, antes de su unión con el cuerpo, ha visto directamente lo divino y las ideas eternas, y, llevando en sí misma las ideas de todas las cosas, sólo puede recordarlas poco á poco, las ideas universales se consideran como innatas. Pero el alma y el cuerpo no pueden separarse de este modo, y lo que en manera alguna pueda ser excitado ó afirmado por los sentidos, jamás será propiedad del conocimiento intelectual. Nunca el ciego llega á tener idea del color, ni el sordo del sonido. No sólo se excita el alma principalmente por la impresión sensible, sino que se excitará siempre en una dirección correspondiente al sentido respectivo. La impresión por la vista, el oído, el gusto, etc., no sólo despierta ideas en general, sino que da lugar á una actividad determinada del espíritu.

En las sectas arrianas encontramos reiteradamente la doctrina del conocimiento inmediato de Dios. Pero su concepto se distingue mucho de la teoría de Platón sobre las ideas; pues los arrianos carecían de pensamientos ideales y, como aristotélicos severos, se ceñían estrictamente á las categorías lógicas. Al poner la esencia de Dios en el ser no engendrado, pudieron afirmar un conocimiento absoluto de Dios; pero vacío y hueco como lo son todos los conceptos absolutos separados de las cosas. Ciertamente, Arrio no en-

señaba más que la proposición recíproca, al afirmar la incomprensibilidad de Dios, porque su esencia es no ser engendrado. Filón había expresado antes, partiendo de otro principio, la imposibilidad de conocer el supremo Bien. Es este sobrenatural—dice,—y, por tanto, está fuera del alcance de la inteligencia humana. Los gnósticos enseñaban, con Filón, que Dios carece de predicado, y que no puede afirmarse nada de él, sino que es. Tampoco los Padres de la Iglesia pudieron sustraerse completamente á estas consecuencias de la idea de Dios; la esencia de Dios era también incomprensible para ellos, pero llegaron á este resultado influídos por la filosofía platónica. El misticismo platónico dejaba fluctuar en la penumbra la idea de Dios, impresionando así más al corazón que al entendimiento del creyente. Según el neoplatonismo, tampoco es comprensible Dios por medio de ninguna categoría, sino que este sistema forma las ideas por modo semipanteísta.

13. Agustín. Platónicos de la Edad Media.—Después de San Gregorio Nacianceno, el más citado en pro del ontologismo es San Agustín. ¿Quién que conozca sus escritos podrá negar que sus profundas especulaciones se resienten por muchos modos del influjo de las ideas platónicas? (1) Ya Santo Tomás observa que San Agustín estaba impregnado de las ideas de los platónicos, y que muchos no repararon en ello, por lo cual se equivocaron. Malebranche y Rosmini se refieren, no á Platón, sino á San Agustín. Este, durante todo el curso de su educación, siguió este camino, y si se libró de las cadenas del esceptisismo, fué porque se refugió en los hechos de la vida interna, hechos que le revelaron la causa de la certeza en Dios. *Deum consulendo intellegimus*, conocemos á Dios interrogándole. Rechazando la reminiscencia platónica con otras particularidades de esta doctrina, y poniendo

(1) Wörter, *Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe*, 1892. Grandgeorge, *S. Agustin et le Néo-Platonisme*, 1896. Kauff, *Die Kenntnislehre des hl. Augustinus und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie*, 1899 (Progr.). S. Tom., *S. teol.* 2, 2, q. 23, a. 2 ad 1; *C. Gent.*, 3, 47.

en Dios mismo las ideas *(rationes, formae, species, rationes aeternae)*, como conceptos primordiales de las cosas, como prototipos del orden, de la belleza y de la verdad, como números primitivos, no sólo le fué posible comprender á Dios como verdad, bondad, belleza y perfección, sino contemplar en Dios los ejemplares de todas las cosas, y en la unión espiritual con Dios, mediante el amor, como en la iluminación divina y magisterio interno de Dios, un medio para promover el conocimiento de las cosas (1).

Todo el procedimiento de San Agustín prueba que no fué ontologista, pues no procede de la contemplación de Dios, sino, por lo contrario, como corresponde á la inteligencia humana, de las ideas universales de lo uno, lo verdadero, lo bello y lo bueno, elevándose de la abstracta é indeterminada verdad, belleza y bondad, á la verdad absoluta, que debe comprenderse necesariamente como lo absoluto concreto y la suma de todas las perfecciones. El último fundamento de toda verdad objetiva reside en Dios; pero no se deduce de esto que sea Dios el primer objeto en el cual la vemos. Por tanto, no enseña San Agustín una contemplación inmediata de Dios y de todas las cosas en El; y si bien llama inspiración y revelación divinas al conocimiento de las ideas, con esto sólo pretende revelar la influencia general de Dios en las facultades cognoscitivas del hombre, y dar autoridad á la experiencia interna del alma, creada por Dios mismo. «A Dios y el alma quiero conocer. ¿Nada más? Absolutamente nada más;» tal fué su divisa. «No temo que se me diga: Pero ¿y si te equivocas? Si me equivoco es porque soy; pues quien no es, no puede equivocarse; precisamente porque me equivoco, se deduce que soy (2).»

---

(1) Krug, *De pulchritudine divina*, 1902.

(2) Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891, 309, 316, 325. Schmid, *Erkenntnislehre*, I, 374, 419, 432; II, 217. Schell, *Dogmatik*, I, 356 Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, 1882. 69, 177. Wolfsgruber, *Augustinus*, 1898, 757. Martín, *S. Augustin*, 1901. Kleutgen, *Philos. der Vorz.*, I, 84. Werner, *Italienische Philosophie*, 1886, 200. S. Tom., *De ver.*, q. 11, a. 1; *De mag.*, a. 1. Stentrup, *De Deo uno*, 1895, 4. Berthier, *Somme théol.*, 1893, 70. Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, 4,

Por este motivo creía siempre San Agustín que gran parte de nuestros conocimientos se forman sin ayuda de imágenes sensibles, y ponía expresamente las ideas en el número de aquellas cosas que no se conocen ni por los sentidos ni por el recuerdo de lo percibido por ellos, sino por una luz superior. Este «argumento ideológico [1]», si así quiere llamársele, prueba que Agustín no trataba de explicar puramente *a posteriori* el conocimiento de Dios, sino que consideraba el contenido espiritual de la razón como la prueba más elevada; pero estaba muy distante de convertir el concepto lógico en punto de partida de la Ontología. Si el entendimiento no encerrara dentro de sí alguna verdad, tampoco podría reconocer la verdad en sí misma; si en el espíritu del hombre no existiera una idea *a priori* de la verdad, serían imposibles el criterio y el progreso de nuestra ciencia. Sin la idea de lo verdadero, lo bueno y lo bello, no tendría el hombre norma alguna para su juicio y ningún motivo para su entender y su querer. Pero con ella se eleva á una comprensión y á una evidencia cada vez mayor, hasta la idea de Dios como causa absoluta de la verdad, de la belleza y de la bondad. Por esto San Agustín, con su «subjetividad reveladora de las cosas más profundas», es recomendado para el estudio del problema fundamental de la religión [2].

14. Reformadores. Descartes.—Cuando la filosofía platónica fué rebatida por la aristotélica, también la teoría de las ideas fué relegada á segundo término por las categorías, y el conocimiento racional por la ciencia del entendimiento. Pero el platonismo nunca desapareció por completo. San Anselmo y los victorinos se aproximaron en esto á los Santos Padres. El mismo espíritu agustiniano entró en la escuela franciscana con Alejandro de Hales. Fuera de

---

5. *Ann. de phil. chrét.*, 1891, Oct. y Nov. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 591, 601. Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, II, 10.

(1) Hontheim, *Institutiones*, etc., 128. S. Ag., *De lib. arb.*, 1, 2. Gutberlet, *Apol.*, I, 138. Leder, *Unters. über Augustins Erkenntnistheorie*, 1901.

(2) Eucken, *Lebensanschauungen*, 249, Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, 1901, 76.

ella, vistióse con el ropaje neoplatónico-panteístico ó bien se adornó con colores ontológicos (1). Enrique de Gante interpretó á San Agustín en el sentido de Platón y dedujo el conocimiento de la contemplación inmediata de Dios; los humanistas renovaron las doctrinas platónicas. Marsilio Ficino es considerado como el principal representante de la orientación apologética. Cierto que la teología luterana partió de la incapacidad de la razón humana para conocer y amar á Dios; mas, á pesar de esto, puso muy alta la facultad cognoscitiva de la razón desde el punto de vista de la fe. Lutero mismo afirmó la capacidad de la naturaleza humana para lo divino, y Melanchthon habló con el mayor respeto de la antigua definición platónica de Dios. Para él es Dios la razón eterna, la causa de todo lo bueno, y esto sin indicar particularmente la revelación como fuente de este conocimiento.

La escuela cartesiana fué todavía más lejos. Quería explicar todo conocimiento intelectual, no sólo por ideas innatas, sino por una intuición de lo divino esencial á nuestro espíritu. Todavía se discute si Descartes admitió ó no ideas adquiridas. Diríase que consideró como innata sólo la facultad que tiene el entendimiento de adquirir ciertas ideas independientemente de la experiencia externa, mas, con todo, no caprichosamente. Sea como fuere, sus sucesores han supuesto ideas no adquiridas. Las ideas innatas podían considerarse como latentes. Leibniz afirmó que debían existir tales ideas, pues de lo contrario, no podrían explicarse las verdades universalmente aceptadas de la Lógica y de las Matemáticas (2). El discípulo de Descar-

(1) Escoto Erígena, Bernardo de Chartres, *Liber de causis*, Amalrico de Chartres, David de Dinant. Véase Schmid, *Thomist. und Skotist. Gewissheitslehre*, 41. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne*, 1893, 98; *Alanus de Insulis*, 1896, 927. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, III, 640. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilh. v. Auvergne*, 1900, 25.

(2) Sobre la lucha entre el empirismo y el nativismo, véase Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, II, 1887, 2, 46, 79. Siebeck, *Religionsphilosophie*, 342. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus*, 1899, 27. Denis, *Ann. de phil.*, 1900, 209.

tes dió impulso al ontologismo que antes hemos descrito.

15. Término medio entre sensualismo y ontologismo.—Entre los dos extremos, sensualismo y ontologismo, debe existir *un término medio.* La abstracción y la intuición de la razón cognoscitiva deben poder obrar juntas sin previa intuición de Dios. No debemos olvidar que, según la antigua máxima *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, no puede desarrollarse un conocimiento intelectual sin imágenes sensibles. Nuestro conocimiento empieza con la percepción de los sentidos; aun las teorías científicas más elevadas deben tomar sus símbolos del mundo sensible. Todo nuestro lenguaje, el del pueblo como el de los sabios, si quiere ser comprensible, ha de tomar sus símbolos del mundo físico.

Pero los *principios*, las formas del conocimiento, las reglas del pensamiento (categorías) son inmanentes al espíritu, existen *a priori* y se elevan sobre el testimonio de los sentidos. La Escolástica aristotélica debió también reconocer el entendimiento con sus principios universales como fuente primera de conocimiento. La ley de identidad y de contradicción, como la de causalidad, leyes que tienen igual autoridad para el pensar que para el conocer; los conceptos de substancia y accidente, de causa y efecto, son principios conocidos por sí mismos, y no necesitan prueba ni son capaces de ella, porque los experimentamos en nosotros mismos; son leyes y conceptos que se nos dan juntamente con la inteligencia. Santo Tomás trata particularmente de conciliar á Aristóteles con San Agustín imbuído en las teorías platónicas. Según el Doctor Angélico, reside en nosotros, por naturaleza, una disposición interna para aprender fácilmente, por lo particular y en lo particular, conceptos y principios apriorísticos matemáticos y ontológicos *(habitus innatus principiorum rationis speculativae)*, y de concebir con facilidad, por los actos y en los actos concretos, los principios apriorísticos de la moral *(habi-*

tus innatus operabilium synteresis) (1). Leibniz trató de probar más tarde, frente á la ideología de Descartes, demasiado avanzada, la disposición del entendimiento para los principios y las funciones generales: *Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus;* todo se apoya en la experiencia, menos la facultad misma de hacer experiencias. La teoría de la evolución trata de apropiarse este principio, reconociendo en el entendimiento las formas de los pensamientos y de las ideas depositadas en el sistema nervioso por medio de la herencia.

16. Conocimiento analógico de Dios. Inclinación del corazón al monoteísmo.—Si aplicamos esto al *conocimiento de Dios*, debemos reconocer que éste no es *inmediato* sino *analógico*, deducido de la observación racional del mundo (*Sab.*, XIII, 5). Nadie ha visto á Dios. Habita en una claridad inaccesible, esto no obstante, está muy cerca de quien le busca, está en el corazón del hombre. Cuanto más puro sea éste, más límpida será la visión de Dios. «Que hay dioses, lo vemos en la naturaleza; de qué calidad sean, lo conocemos por la razón»—dice Cicerón.—Otros admiten un presentimiento, una idea vaga, una suposición tácita de la divinidad en el espíritu humano, y con ello creen explicado el hecho universal de la religión. Como los Santos Padres imbuídos en las ideas platónicas, consideraban ingénita en el espíritu la idea de Dios, inefable é indenominable, el Verbo de Dios (λόγος ἔμφυτος), creyeron que la recta conducta moral era la condición necesaria para el desarrollo de esta idea. Los apologistas derivan de la revelación todo lo verdadero y todo lo bueno, pero la consideran únicamente como una expresión clara y precisa de lo que el hombre encuentra en su interior. Todo lo bueno y todo lo verdadero es para ellos cristiano, á la par que humano; el alma humana es naturalmente cristiana (2).

(1) Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, II, 14. Hontheim, *Institutiones*, etc., 70, 81, 126. Weiss, *Apol.*, I, 91. Bastian, *Das Gehirn*, I, 166, 198, explica con H. Spencer, en sentido darwinista, la sentencia de Leibnitz.

(2) Tert., *Apol.*, 2, 17; *De testim. an.*, 1, 4; *De spect.*, 2; *Adv. Marc.*, 1, 10. *De cor.*, 6-7, ed. Oehler, III, 170. Arnob., *Adv. nat.*, 1, 33; 2, 4. S. Jerón.

Desde su principio se le dió como dote al alma el conocimiento de Dios; conocimiento, observa Tertuliano, que, en los egipcios y en los sirios, no es diferente del de los habitantes del Ponto. Este mismo apologista, y con él otros varios, han hecho notar que aun los paganos, en las horas de peligro, no invocan á este ó al otro Dios, sino espontáneamente á Dios; observación que ha sido confirmada por recientes investigaciones. (1) Los mismos héroes de Homero, y aun el «divino Eumeo», prescindían, en los momentos en que el corazón se hallaba contristado hasta lo más hondo, de las metáforas eruditas y mitológicas y usaban el lenguaje universal de la religión. La doctrina cristiana sobre Dios es en verdad, con respecto á esto, la restauración de las doctrinas humanas, puras y primitivas, únicas que satisfacen al corazón del hombre.

El alma humana no puede olvidar jamás al Padre que está en los cielos, y la naturaleza decaída posee todavía una aspiración indeleble á Dios. La esencia del espíritu es el poder pensar y amar á Dios, la facultad de alcanzar, con el conocimiento de sí mismo, el conocimiento de Dios. Cuanto más nos remontamos en la antigüedad, más puras son las ideas de la divinidad, por torpe que sea la expresión de ella. Antes de la separación de los arios, era *deva* el nombre universal de Dios. Lo primitivo, el conocimiento ingénito, es Dios, no los dioses. Estos son obra del lenguaje y del pensamiento humano. Antes que los arios adoraran el cielo, rezaban á *Dyaus pitar*, á Ζεῦς πατήρ, á Júpiter, al Padre celestial, y aun cuando más

In ep. ad Gal., 1, 15. Lipperheide, *Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre*, 1890, 97. Staudenmaier, *Dogmatik*, II, 22. Schneid, *Psychologie im Geiste des hl. Thomas*, I, 1892, 228. Kleutgen, *Theol. der Vorz.*, II, 35; *Philos. der Vorz.*, I, 693; II, 706. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, 1899, 231. San, *De Deo uno*, I, 46.

(1) M. Müller, *Essays*, II, 10; *Wissensch. der Sprache*, II, 390; *Phys. Rel.*, 174. Möhler, *Neue Unters.* [5], 1900, 89; *Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit*, I, 1827, 60, 81, 149; *Hist. Jahrb.*, 1898, 581; *Theol. Quartalschr.*, 1842, 190; 1861, 12. Schmid, *Wissenschaftl. Richt*, 22, 85. Weiss, *Apol*, I, 53. Gutberlet, *Theodicee* [2], 1890, 1; *Der Mensch*, 516. Por lo contrario, Schäzler, *Neue Unters.*, 364, 422, 437. Schopenhauer, *Werke*, III, 127; IV, 135, 218.

tarde le identificaron con el cielo, ello no impidió que el sentimiento íntimamente filial del espíritu humano se abriera paso en los momentos críticos. Júpiter se convertía entonces en salvador, entonces se conocía sólo un Dios. Pero esto no excluye la sentencia de San Jerónimo: *Christiani non nascuntur, sed fiunt;* el cristiano no nace, sino que se hace (1).

Para el conocimiento y recta comprensión de la verdad y del verdadero Dios—dice San Atanasio,—no necesitamos nada más que á nosotros mismos. Por medio de nosotros podemos encontrar el primer fundamento. En nosotros mismos tenemos la fe y el reino de Dios, y podemos contemplar y conocer al rey de todas las cosas, al salvador Logos del Padre. Por medio de la sola alma y por el entendimiento, puede ser Dios contemplado y conocido. Los ateos han de negar su alma. El hombre conoce á Dios por la imagen de Dios; pero á causa de la flaqueza del espíritu humano, Dios prestó después su ayuda por medio de la creación, y más todavía por medio de la revelación. La noción clara de Dios supera las fuerzas de la naturaleza humana; es obra de la naturaleza divina.

Todos los Padres están de acuerdo en que cuando llega el hombre al uso de la razón, hay en él ya cierto conocimiento de Dios. Aunque haya divergencias en la explicación, entendiéndolo unos como idea inmediata de Dios, dejando los otros prevalecer la excitación del mundo exterior para perfeccionarlo, lo cierto es que todos distinguen el conocimiento espontáneo de Dios, del adquirido por deducción. Es arbitrario referir á la idea mediata de Dios las expresiones que suenan con tanta claridad; éstas sólo pueden conocerse equivocadamente por aquellos que rechazan por principio tal concepción. También va contra la historia Schopenhauer, cuando trata de marcar con fuego el conocimiento de Dios como un invento de la Filosofía moderna, porque Kant se apartó del camino seguido

(1) *Ep. ad Laet.*, 107, 1. Tert., *Apol.*, 18; *An.*, 1.

hasta entonces en la demostración de la existencia de Dios (1). En realidad, en esta potencia del alma debe residir algo que, pasando poco á poco de la potencia al acto, se desarrolla y se convierte en objeto de conocimiento.

17. Idea innata de Dios.—Las *ideas innatas* no pueden ser puramente aquellas representaciones que forma la razón mediante su espontánea actividad ó con su intensa aplicación (2). Para adquirir conciencia de estas ideas, es necesaria la actividad espontánea del alma, pero, según los Santos Padres, no pueden considerarse como simples productos de la experiencia interna. Eusebio enlaza ambos conceptos cuando dice que conocemos por naturaleza el nombre y la esencia de Dios, es decir, mediante ideas aprendidas por nosotros mismos, ó mejor dicho, enseñadas por Dios. San Jerónimo dice además: «Es innato en todos el conocimiento de Dios; nadie nace sin Cristo, ni carece de los gérmenes de la verdad, de la justicia y de las demás virtudes». Por consiguiente, según San Juan Damasceno, deben distinguirse dos momentos en el conocimiento natural de Dios: uno es la espontánea persuasión de la existencia de Dios presente en nosotros casi por sí misma; otro el desarrollo de este conocimiento de Dios por el buen uso de la razón guiada por la experiencia. Si comparamos con esto la palabra innata de la fe, es decir, la palabra del Evangelio, que puede salvar las almas de los creyentes, y el Dios innato (3), la analogía habla también aquí en favor de la idea innata de Dios. Sólo que los Padres afirmaron siempre que, en el or-

---

(1) Schopenhauer, *Uber die Universitätsphilosophie (Parerga*, I). *Werke*, IV, 214, 218. En cuanto á S. Atanasio, véase Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, 1894, 25. Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius*, 1895, 5. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1897, 59. Rohde, *Psyche*, 576. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, III, 649. Goethe, *Werke*, XIII, 58.

(2) Kleutgen, *Philos. der Vorz.*, I, 682. Pesch, *Welträtsel*, II, 557. Heinrich, *Dogm. Theol.*, I, 157; III, 46.

(3) Santiago, 1, 21. Justin., *Apol.*, 2, 6. Clem. Alej., *Strom.*, 2, 4, 16. Cris., *Ad Ant.*, 12, 3; 13, 3. Casiano, *Coll.*, 8, 23; 13, 12, 2, 7. Juan Damasc., *De orthod. fide* 1, 1, 3. Véase Drey, *Apol.*, I, 120. *Theol. Quartalschr.*, 1826, 676. Hettinger, *Apol.*, I⁷, 491, 522. Scheeben, *Dogm.*, III, 950. Stentrup, *De Deo uno*, 6.

den del conocimiento, no es lo primero la conciencia de la idea de Dios. El conocimiento va de abajo arriba.

Los más recientes defensores de la idea de Dios (Graty, Klee, Drey, Staudenmaier y Kuhn) han tratado de explicarla sólo en este sentido. No la conciben como un conocimiento inmediato de Dios, sino como principio metafísico por el cual se confirma el conocimiento analógico de Dios y se encuentra la razón suficiente para pasar, según la ley de causalidad, de la esfera del pensamiento formal á la esfera de la Metafísica. El conocimiento de Dios no desarrollado aún por medio de la experiencia externa, es, á lo sumo, una idea vaga de lo sobrenatural, un sentimiento latente de la divinidad, y, en este sentido, una hipótesis, una anticipación de la existencia de Dios. Todo conocimiento natural de Dios debe suponer en la conciencia una idea espontánea de Dios, pero no desarrollada todavía, ó, por decirlo así, una disposición, un germen de este conocimiento. El conocimiento de Dios se desarrolla gracias á la naturaleza del entendimiento; no puede admitirse que proceda de fuera, ni que se adquiera por investigaciones penosas. Si el ojo carece de la facultad visiva y el oído de la auditiva, el paisaje más espléndido quedará sin encanto, y sin atractivo la armonía más artística. Los órganos sensorios suponen la facultad de sentir. Quien carezca de ellos, nunca será matemático, ni mecánico, ni físico. De igual manera, ha de existir también el ojo del espíritu. Los sentidos son sólo intermediarios para el cerebro y para la mente. Si el ojo no tuviera una relación con el sol, nunca lo vería; si el alma no estuviera familiarizada con el bien y con la idea altísima, jamás podría comprender lo bueno, lo bello, todo lo que es perfecto y eterno.

Ya Teófilo contestaba al pagano que quería ver al Dios de los cristianos: «Muéstrame á tu hombre y yo te mostraré á mi Dios. Muéstrame si los ojos de tu alma ven y los oídos de tu corazón oyen, y te enseñaré á mi Dios». No es necesario suponer en el entendimiento conceptos universales ya desarrollados, ni deducir todos los conceptos

únicamente de la percepción. Debe existir armonía entre el espíritu y el mundo exterior. Sin un elemento apriorístico, queda inexplicable la regularidad de la inteligencia y del pensamiento; la universalidad de la religión y la conciencia moral serían enigmas. *Lo que* ha de estimarse como justo ó injusto, con la educación y la experiencia lo aprenden los hombres; pero es innato en el hombre el convencimiento de *que debe* hacer tal distinción y de que se halla ligado por una ley suprema [1]. ¿Por qué respecto del conocimiento habría de ser de otra manera? ¿No es el alma en ambos casos una imagen de Dios? Todos pueden estar conformes en esto con los Padres, aun los que creen que el alma es una tabla rasa; pues también éstos suponen que el conocimiento de Dios presupone, en el entendimiento y en la voluntad del hombre, la facultad de aprender lo infinito, y que se halla impreso de su natural en una idea universal y confusa, por cuanto el deseo de felicidad que todos sentimos, radica indestructiblemente en la voluntad [2].

18. **Pureza de corazón.**—El «espejo exterior» de la observación racional del mundo presupone el «espejo interior» de la facultad intelectiva y moral. «Como es el corazón, así es Dios». El hombre se retrata en sus dioses, pero sólo en cuanto es racional y moral. El ejemplo de Jenófanes de que si el león se imaginara un Dios, se lo imaginaría león, no es una objeción contra esto, porque únicamente el hombre posee la facultad de la religión. Lo mismo puede decirse de Espinosa, que opinaba que si un triángulo pudiera hablar, diría que Dios es triangular. ¡Pero no puede hablar! Las verdades de la conciencia moral, son obligaciones antes de ser verdades evidentes. Se refieren á un instinto misterioso que reside en el fondo del alma, á una intui-

---

(1) S. Ag., *De doctr. christ.*, 3, 14, 2; *De Spir. et litt.*, 28, 48. *Coll. Lac.*, VII, 149.

(2) Teof., *Ad Autol.*, 1, 2. S. Tom., *S. teol.*, 1, q. 2, a. 1 ad 1; *C. Gent.*, 1, 11; 3, 38. Schneider, *Naturvölker*, II, 409. Knauer, *Grundlinien zur aristotelisch thomistischen Psychologie*, 1885, 159, 195. Kleutgen, *Philos. der Vorz.*, I, 714. Gratry, *Erkenntnis Gottes*, I, 272, 418. Hettinger, *Apol.*, I, 103, 258. Weiss, *Apol.*, III, 83, 91, 246.

ción mejor sentida que probada. Pero esta intuición sólo es posible cuando el corazón es puro y la voluntad sinceramente buena. No se conoce axioma alguno sin un acto de fe. Sin la voluntad no puede efectuarse ni siquiera el conocimiento natural del mundo respecto á las causas y al fin, pues aun los estudios exactos no conducen más que á una fe científica. La evidencia moral debe ir unida á la metafísica. La razón debe preparar el camino á la fe; pero el corazón debe preparárselo, no sólo á la razón, sino también á la fe (1).

19. **Conciencia.**—Pascal, partiendo de la contemplación de la naturaleza humana, tan grande y tan baja á la vez, pide al dogma la resolución del problema que le plantea la conciencia, le exige que justifique y explique la naturaleza, para satisfacer la necesidad más perentoria del alma, la necesidad de una perfección universal. «La naturaleza es de tal especie, que en todas partes deja conocer un Dios perdido, así en el hombre como fuera del hombre; la naturaleza está pervertida.»—«Es más claro que el día que en nosotros mismos observamos un carácter indeleble de elevación; pero no es menos cierto que sentimos en todo tiempo los efectos de nuestra condición miserable.» Por eso, todo el principio de la revelación natural, está contenido en el célebre fragmento: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Digo que el corazón ama naturalmente al ser universal y á sí mismo, según que se abandone al uno ó al otro, ó bien odia lo uno ó lo otro á su elección. Has rechazado lo uno y conservado lo otro; ¿por ventura es efecto de la razón el que ames? El corazón es el que siente, no la razón. He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no á la razón (2).»

20. **Sentimiento del deber.**—El sentimiento del deber absolutamente obligatorio, no está fundado en la voluntad propia ni en la ajena. «Este es el problema car-

(1) Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St Viktor*, 1868, 61, 76.

(2) Proudhomme, *Pyrrhonisme*. Véase arriba, pág. 86. Goethe, *Gott. u. Welt (Proöm.)*, *Werke*, II, 213. Warmuth, *Wissen und Glauben bei Pascal*. 1902, 27.

dinal de la Etica, en cuya solución se rompen la cabeza los filósofos, tanto idealistas como empíricos, mientras que el hombre religioso ha anticipado la solución por sí mismo desde el principio: para él, la palabra que soluciona el enigma no se llama personalidad (según Kant y Herrmann), ni sociedad (según Mill y Kaftán), sino *Dios*; en la voluntad de Dios reconoce la omnipotencia santa, que une entre sí las voluntades humanas en obediencia y amor; por eso, todo orden y autoridad social son para él como emanaciones de una autoridad sobrehumana, como un orden divino, y todo conocimiento individual del deber y de la culpa, es decir, esta voz de la conciencia, es la voz de Dios [1].» Cuanto menor es la parte que tiene la experiencia en el conocimiento de Dios, tanto mayor es la importancia que adquiere el elemento moral de la misma. El conocimiento de Dios ha de ser el apoyo de toda la vida moral y, por consiguiente, debe subordinarse á la libre determinación de la voluntad. Este conocimiento encierra el hecho ético de que el hombre se eleva sobre el mundo de los sentidos, y, á pesar del repugnante egoísmo, se arroja en brazos del deseo de verdad. «Que la experiencia en el conocimiento de Dios debe tener una parte menos principal, es, si se quiere decir así, un postulado de la Etica» [2]. Ya Platón decía que á todos aquellos que lo materializan todo y sólo creen lo que tocan, antes de enseñarles, debe hacérseles mejores. San Atanasio muestra que la decadencia de la religión tiene sus raíces en el pecado, y que la creciente corrupción de costumbres conduce á la ruina de la vida intelectual y religiosa.

21. Prueba ontológica de Dios. San Anselmo. Descartes. Leibniz. Gratry.—La hipótesis de una idea innata de Dios ha dado motivo á una prueba especial de la existencia de Dios, que se llama por este motivo prueba *ontológica*. En San Agustín se encuentran ya huellas no insignificantes

(1) O. Pfleiderer, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1891, 356, 358.
(2) Pesch, *Welträtsel*, I, 107.

de ella (idea de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello) (1). El platonismo nos debía conducir por sí solo á esta prueba. Un platónico y agustiniano entre los escolásticos, fué el que primero enunció la prueba en plena forma: San Anselmo, el padre de la Escolástica. De la idea del ser máximo que puede concebirse, deduce Anselmo la verdadera existencia del mismo, pues el ser máximo existente es mayor que el ser máximo pensado. Si no fuese existente el ser máximo, sobre el cual no puede concebirse uno más elevado, encerraría una contradicción lógica (2). Verdad es que San Anselmo no es consecuente en la formulación y en la exposición; presupone expresamente el conocimiento inmediato de Dios, puesto en el alma creyente, y analiza la idea de Dios, la naturaleza del ente necesario, las leyes del pensar y otros conceptos metafísicos; pero su pensamiento fundamental se manifiesta siempre al concluir de la necesidad de la idea de lo *infinito*, la necesidad de la existencia real del mismo. Esta consecuencia, no el argumento en sí, fué rechazada por el aristotélico Santo Tomás, remitiéndose al *Salm.* LII, 1, porque la proposición: «Dios existe», sólo para Dios, y no para nosotros, que no conocemos inmediatamente la esencia de Dios, es una verdad inteligible por sí misma. Sólo las demostraciones *a posteriori* pueden darnos la seguridad de la existencia de Dios (3), puesto que únicamente por la experiencia podemos conocer la existencia de las cosas. Con esto quedó consumada para muchos hasta el día de hoy la suerte de la prueba ontológica. Muy pocos escolásticos (Vázquez) la defendieron.

---

(1) *De lib. arb.*, 2 c. 12—15, núms. 33—39.

(2) Staudenmaier. *Dogm.*, II, 76. Kuhn, *Dogm.*, I, 648. Möhler, *Ges. Schriften*, I, 137; *Annales de phil. chrét.*, 1889, 4; 1895, I, 155; II, 279. *Philos. Jahrb.*, 1895-1897. Janssens, *De Deo uno*, I, 1899, 102. *Coll. Lac.*, VII, 132.

(3) *S. th.*, 1, q. 2, a. 1; *C. Gent.*, 1, 11; *De ver.*, q. 10, a. 12. Bäumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, 1898, 116, 145. Fuera de esto, el 4.º medio y el concepto de lo infinito (C. Gent., 1, 43, 7) se aproximan al argumento. Paschen, *Der ontolog. Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903.

Descartes fué el primero que la vindicó y le reconquistó autoridad entre los que siguen la Filosofía y la Teología espiritualista. Descartes admite como cierto y verdadero aquello de lo cual tenemos idea clara y distinta. Ahora bien, nadie puede negar que poseemos la idea de Dios, es decir, la idea de un ser *infinitamente perfecto*. Es así que esta idea sería contradictoria si no imagináramos como existente al ser perfectísimo, pues la existencia es una perfección. Luego con la idea de Dios se nos da la certeza de su existencia *(in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur)*. De ninguna manera podemos imaginarnos á Dios como no existente; luego debe existir realmente. Concede, sin embargo de ello, que no puede llegarse á la idea de Dios sino por las obras de Dios; por lo cual añade otras pruebas complementarias (1). Existe algo (yo), luego existe Dios.

Leibniz parte de la substancia absolutamente real. Esta *es posible*, luego también existente; porque no es posible sino como tal, y por eso es posible sólo en cuanto es en sí y por sí existente. Opina Gratry que en la tesis «Dios existe» está ya expresado el existir, pues predicado y sujeto son idénticos: lo existente existe. Califica, con Descartes, de real todo lo ideal y de ideal todo lo real. La aplicación del cálculo matemático al conocimiento de Dios, es de suma importancia. La idea de lo infinito ofrece, en la serie indefinida, el fundamento real y necesario para el tránsito de lo indefinido á lo infinito. Porque «la última razón está necesariamente fuera de la serie de las cosas individuales y contingentes». Esta sería la substancia de toda la prueba, que se reduciría á la proposición: hay seres finitos, luego hay también uno infinito; existe algo, luego existe Dios. También Staudenmaier y otros acogieron favorablemente esta prueba «pneumática». El Concilio Vaticano no la rechazó.

---

(1) Otten, *Cartesius*, 36, 80. Liedke, *Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm und Cartesius*, 1893. Runze, *Der ontologische Gottesbeweis*, 1882. Joly, *Malebranche*, 60.

22. Juicio de la misma.—¿No deben aceptarla todos aquellos que á los hechos internos de la conciencia atribuyen valor como tales? Y con el mismo derecho con que inferimos del espíritu del hombre un creador espiritual, ¿no debemos deducir de la idea de Dios el primer autor de la idea? La prueba ontológica tendría así un fundamento psicológico, por lo cual no se le podría objetar que es una operación puramente lógica, que tiene sólo un valor formal (1). Parece que puede en justicia afirmarse que el argumento cosmológico se confunde con el ontológico, como Kant afirmó en su segundo período, al paso que antes había tratado de salvar la prueba por medio de una inversión, deduciendo del concepto de posibilidad, algo necesario. Pero esto acontece sólo respecto de una exposición defectuosa y parcial de la prueba cosmológica. En otro caso, la prueba ontológica, aunque fuera verdadera, no tendría la importancia que se le quiere atribuir, porque debe admitirse, como ya supone San Anselmo, que esta idea es suministrada por la tradición, ó bien que sólo por medio de la experiencia externa se va desarrollando el germen de ella, de suerte que de todas maneras se acaba por admitir la necesidad de un proceso *a posteriori*.

El «presentimiento» ó «adivinación» del alma humana, solamente por medio de la experiencia externa y de la abstracción se eleva á la idea de lo absolutamente perfecto y absolutamente real. La realidad objetiva produce los elementos negativos y positivos del concepto, y con su existencia demuestra que la unión de estos elementos debe ser un hecho, no sólo en el concepto, sino también en la naturaleza absoluta, si quiere darse una explicación satisfactoria del orden universal de las cosas. Pero á este orden pertenece también el alma del hombre, la cual puede ser á un tiempo sujeto y objeto del conocimiento. Por lo cual, el conocimiento de Dios llega á ser una conse·

---

(1) Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, II, 379; III, 439. Thiele, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 109. Por lo que toca á Gratry, véase *Ann. de phil.*, I, 1895, 518 y la biografía de Perraud.

cuencia del contacto del alma humana con el mundo exterior y de la reflexión efectuada por este medio sobre su propio contenido. Esto presupone ya un pensar discursivo y un estudio.

Por esta causa, no puede considerarse esta prueba como demostración en sí misma. Su elemento de verdad consiste en el anhelo de la mente y del corazón humano por lo infinito, por la bienaventuranza en Dios; esto es lo que exige que el ideal exista. Lo infinitamente grande, bello y estimable, no puede ser un puro pensamiento, sino que, como eficiente, ha de tener también realidad, que sólo puede subsistir en una personalidad espiritual. Pero es propio de la naturaleza del hombre cierto empirismo, el cual no permite desarrollar ninguna convicción viva de una realidad objetiva sino cuando los fundamentos teóricos se confirman con hechos concretos.

23. Kant y la Metafísica.—Pero al paso que la ciencia empírica se limita á las cosas que están fuera de nosotros, y la psicología empírica á las de dentro de nosotros, es labor de la Metafísica investigar la relación entre el mundo exterior y el interior; sólo con la unión de las dos grandes ciencias es posible alcanzar una idea completa de todo el universo. El hombre pensante es también un ser y un objeto de la ciencia del ser. Presuponer la incomprensibilidad de la cosa en sí (Kant), es lo mismo que presuponer un principio incomprensible. No confundimos nuestro ser con el ser de las cosas (Lange), no dejamos pasar nuestro propio ser al objeto por el acto de la síntesis misma, sino que sólo obramos de conformidad con las condiciones del hecho, pues nuestro ser se halla en contacto con el ser de las cosas. La Metafísica debe, pues, partir de la realidad dentro de nosotros y fuera de nosotros, para alcanzar lo real. No debe sacar ontológicamente sus conclusiones de la idea; pero tampoco debe ignorar los hechos de la conciencia, de la conciencia universal, que se expresa en el consentimiento de los pueblos. La investigación del propio ser no es un «salto en el vacío,» pues la realidad y la con-

ciencia del yo no pueden separarse en dos elementos incompatibles [1].

Puede tenerse en gran estima el «incomparable servicio que Descartes prestó á la verdad, al subordinar el valor de la evidencia á la existencia de Dios, poniendo el espíritu humano en la alternativa inevitable de dudar de sí mismo ó de reconocer la existencia de Dios» [2], y en haber sostenido que el ateísmo nace del pirronismo, puede reconocerse la parte más sólida de su Metafísica; pero, con todo ello, no podríamos elevarnos sobre los ideales del panteísmo, si despreciamos la experiencia. Mas fundándose en la prueba *a posteriori* de causalidad, la prueba ontológica ofrece un suplemento utilísimo, pues tiene como fundamento demostrativo la naturaleza de Dios en relación con la existencia de las cosas finitas. Ella prueba *por qué* existe Dios, esto es, que su esencia es absolutamente lo mismo que su existencia [3].

24. Reprobación eclesiástica del tradicionalismo y del ontologismo.—El tradicionalismo y el ontologismo fueron rechazados por la Iglesia. Bautain tuvo que subscribir, el 8 de Septiembre de 1840, seis proposiciones en las cuales se afirma que la razón humana puede demostrar con certeza la existencia de Dios; que la fe es posterior á la revelación, y, por consiguiente, no puede emplearse con fruto como prueba de la existencia de Dios contra los incrédulos; que el uso de la razón precede á la fe y conduce al hombre á la fe con ayuda de la revelación y de la gracia. Bonnetty debió subscribir, en 11 de Junio de 1855, cuatro proposiciones propuestas por la Sagrada Congregación del Indice y aprobadas por Pío IX, en las que se dice que la razón podría demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre. León XIII

(1) *Revue des Deux Mondes*, II, 1888. 115. *Ann. de phil. chrét.*, II, 1890, 27. *Natur und Offenb.*, 1888, 680.

(2) *Ann. de phil. chrét.*, II, 1890, 264. Wundt, *System der Philosophie*², 1897, 99.

(3) Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 178. *Ann. de phil. chrét.*, II, 1891, 90; 1893 Nov. Ragey, *L'argument de St. Anselme*, 1893.

(8 de Septiembre de 1899) confirmó esta tesis. La misma Sagrada Congregación del Indice declaró en 1866 á la Escuela de Lovaina (Beelen, Lefebre, Ubaghs, Laforet) que no caía bajo aquella censura su tradicionalismo más moderado. El Concilio Vaticano suavizó algo las expresiones; pues, á pesar de que «con seguridad» (*cum certitudine*) se diferencia poco de «ciertamente» *(certo)*, con todo, se ha corregido intencionadamente «probar» *(probare)* por «conocer» *(cognosci posse)*, con lo cual quedó sin ser molestado el tradicionalismo templado. En cambio, con respecto á los *fundamenta fidei*, se ha usado la palabra *demonstrare*.

La misma resolución se dirige todavía más contra el ontologismo, en cuanto dice que Dios puede ser reconocido como principio y fin por medio de las *cosas creadas*. Pero se pasaron en silencio intencionadamente las condiciones más próximas. No se rechaza la idea de Dios; queda subsistente la inclinación natural del espíritu hacia Dios. La base, ya para las ideas, ya para la razón, reside en la Creación, no en la Revelación. Los principios del ontologismo fueron ya reprobados en 18 de Septiembre de 1861 por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, la cual condenó el conocimiento inmediato de Dios que no admite más que una diferencia de grado entre las ideas (los universales) y Dios; el conocimiento de las cosas por medio de la idea innata de Dios; la deducción de las demás ideas de la idea de Dios como modificaciones de ella; la existencia de las cosas particulares en Dios como las partes en el todo, y la explicación de la Creación por el acto interno intelectual de Dios (1).

(1) Denzinger, *Enchiridion symb. et defin.*[6], 1888, n.º 1515. König, *Schöpfung und Gotteserkenntnis*, 1885, 45. Granderath, *Const. dogm.* 32, 37, 39. *Coll. Lac.*, VII, 132. En cuanto á la *tradición*, véase pág. 153; en cuanto á *Rosmini*, pág. 158 a. 2. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concil du Vatican*, I, 1895, 307, advierte que el *e rebus creatis* no pertenece á la definición. Véase sobre esto *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1897, 44. En cuanto á la ses. 3, c. 4, 4, véase *Coll. Lac.*, VII, 204. León XIII, en la encíclica *Aeterni Patris*: *Quod illa Deum esse demonstret... deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere.* Véase *Theol. Quartalschr.*, 1899, 40.

CAPÍTULO VI

Principio y fin

1. Realismo é idealismo. – 2. La Filosofía y la religión con relación al origen del ser. - 3. Impugnadores filosóficos de la temporaneidad del mundo. —4. Ley de causalidad é idea de Dios. —5. Santo Tomás. Filósofos modernos.—6. La ciencia experimental sobre el principio. Paleontología.—7. Geología y astronomía.—8. Materia primera. *Ignoramus et ignorabimus.*—9. Movimiento y fuerza.—10. Origen del movimiento.—11. Acción recíproca. —12. Principio causal. - 13. Primera causa.—14. El fin prueba el principio.—15. La ciencia física sobre el fin.--16. La segunda proposición de Clausius.—17. Rotación eterna. *Regressus in infinitum.*— 18. Razón suficiente. Dios.—19. Argumento cosmológico.—20. Antinomias reales.—21. Voluntad absoluta.

1. **Realismo é idealismo.**—La existencia se nos ofrece como un hecho, tanto la del propio yo como la del no yo. Poco importa para nuestra cuestión que tenga más razón el *idealismo* ó el *realismo*, que las cosas sean ó no verdaderamente lo que nos parecen. Ni el Oriente con sus sueños, ni el Occidente con su crítica, han podido destruir el «realismo natural é infantil» en el que todos hemos nacido. Un antiguo sabio dijo: «Lo que á todos parece, es verdadero.» Es verdad que á este axioma le han asestado rudo golpe las ciencias naturales modernas; pero, en general, se presupone en todas partes. La Astronomía, la Física, la Química calculan con las cosas de la naturaleza como con magnitudes dadas, «como si» tuviese razón la hipótesis realista. Por consiguiente, ¿quién podría impedirnos partir de la realidad del universo en nuestras investigaciones? Admitimos las modificaciones que la Física moderna ha establecido para la explicación de los fenómenos físicos; pero ellas no afectan á la substancia de las cosas. Un crítico y filósofo moderno da este título á un párrafo de su Historia de la Filosofía moderna: «Filosofía de la común inteligencia humana», y aconseja seguir sencillamente al entendimiento sin inquietarse por los sistemas. El con-

sentimiento común domina prácticamente al mundo, á despecho de todos los sistemas y dudas de la Filosofía (1). Rousseau rechaza todas las dudas del idealismo en estos términos: «Yo existo y tengo sensaciones. Estas vienen de fuera. Luego existe algo fuera de mí.» Los filósofos deben reconocer también la «fe en la realidad del mundo exterior».

Mientras los sensualistas y los materialistas quieren hacer del testimonio de los sentidos un puente para lograr la seguridad de la realidad del mundo exterior, los defensores del intelectualismo tratan de llegar á un mundo exterior trascendente admitiendo en nosotros un impulso innato de razón ó de fe racional; pero no pasan de un fenomenalismo ó de un idealismo. Las tentativas de los ontólogos y de los tradicionalistas para tener certeza de la realidad, los unos por la idea innata de Dios y los otros por medio de la fe en la autoridad, debieron malograrse, á causa del falso principio de observación filosófica. El realismo moderado de Platón y de Aristóteles, así como el de los escolásticos y el de los nuevos aristotélicos, se funda en la ley de causalidad, que se impone por sí misma y viene profundizada por medio de la reflexión científica.

El hecho de que todos los hombres, cuando no se encuentran en estado morboso, busquen la causa de las impresiones físicas en un mundo exterior real, habla en favor de esta teoría. El mismo conjunto de sensaciones existe á *la vez* en diferentes sujetos, como percepción real y como posibilidad estable de experimentar estas sensaciones. Esto se explica únicamente admitiendo que existe el objeto mismo, independientemente de las condiciones de observación, contradictorias en sí. De las impresiones externas de los sentidos, distinguimos las imaginaciones internas,

---

(1) K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III, 37. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 3, 4, editada por Kehrbach (2.ª ed.), 208 Wundt, *Phsiol. Psychol.*, 89. *Philosophische Studien*, XII, 307; XIII, 1. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, II, 2, 60, 145. Reinke, *Die Welt als Tat*, 1899, 17. E. Fischer, *Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des* 19 *Jahrhunderts*, 1900-95 (realismo crítico). Pesch, *Institutiones naturales*, II 2, 1897, 188.

somos afectados más vivamente por aquéllas que por éstas, y las asociamos siempre de igual manera. Podemos observar frecuentemente los mismos fenómenos por varios sentidos, y no podemos evitar sus impresiones en nosotros, pero podemos reaccionar voluntariamente contra ellas. Los objetos externos están en conexión, no sólo con los órganos sensorios, según una ley natural, sino también entre sí. Aun cuando falte la percepción de los sentidos, por ejemplo, en el sueño, prosiguen ellos su curso no interrumpido, que puede medirse en el tiempo y en el espacio. Todos estos son puros fenómenos que ofrecen la prueba de la existencia de las cosas reales fuera de la conciencia [1]. Nuestro pensamiento nos obliga á suponer una realidad objetiva, que nosotros, en verdad, conocemos en el decurso de nuestro proceso intelectivo, pero que, ello no obstante, debe ser aceptada como independiente de aquél; pues á pesar de todas las modificaciones que la facultad de pensar aporta á los conceptos originales sobre la naturaleza de las cosas objetivas, nunca resultan de ello tales contradicciones que puedan inducirnos á negar su *existencia* objetiva, «por lo cual una hipótesis de esta clase, plenamente desprovista de fundamento, no merece ser discutida».

2. La filosofía y la religión con relación al origen del ser.—La cuestión sobre el *principio* y *fin* del universo, sobre el fundamento de las cosas, ha sido siempre el problema capital de los hombres pensadores. Frecuentemente se ha atribuído el origen del mundo á un elemento único (agua, materia, aire, fuego), ó á partículas pequeñísimas (atomismo); con frecuencia á conceptos universales (número, ser, germen), ó á una causa más elevada, á un principio bueno ó malo. Pero la especulación de la filosofía natural nunca ha logrado dar una explicación satisfactoria del principio de las cosas. Ni aun Platón y Aristóteles pu-

---

(1) Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 134, 335. Isenkrahe, *Idealismus oder Realismus?* 1883, 92. Lercher, *Zur Frager über die Objektivität der sinnlichen Erfahrung: Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1901, 472 (aristotelismo contra realismo moderado.)

dieron elevarse sobre el concepto de la materia eterna y el mundo eterno. A pesar de que Aristóteles excluyó al alma humana del eterno movimiento circulatorio, su creacianismo aparece aquí más bien como una confesión de la ignorancia sobre el origen de lo divino en el entendimiento del hombre. Estas tentativas debían fracasar, porque pretendían explicar la formación de la naturaleza por los principios internos de ella [1]. El principio «de la nada, no se hace nada», á decir verdad combatido ya por Aristóteles, pero que todavía era aceptado universalmente, hasta por los indos *(asato nasat)*, cierra toda salida [2]. No consiguieron los filósofos quebrantar la cadena de este principio, que física y metafísicamente, aun en el día de hoy, es el axioma principal y más importante de la ciencia, porque no supieron llegar á un poder más elevado como fundamento del origen de todas las cosas. Su concepto de Dios era vano, su Dios demasiado abstracto y falto de vida, débil en demasía é impotente. No pudieron imaginarse un ser verdaderamente perfecto, un ser puro ser, del cual proviene todo el ser de las cosas, como el mismo Santo Tomás observa contra Aristóteles, aunque en *un* pasaje de

(1) Eus., *Praep. ev.*, 1, 7-8. Albert. M., *De coelo*, 2, 1, 1. S. Tom., *S. th.* 1, q. 44, a. 1; q. 45, a. 2; *De pot.*, 3, 8; *De unitate intell.*, 3 (opúsc. 16 y 15). Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, 1892; *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1896, 8; *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898; *Jahrb. f. Philos. u. Theol.*, 1896, 333; con Brentano contra Zeller en favor del concepto de la creación según Aristóteles. Por lo contrario, Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, 1893. Véase también Pesch, *Welträtsel*, I, 125, 130, y Granderath, *Const. dogm.*, 44. Mach, *Notwendigk. d. Offenb.*, 59. E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 1887, 269. Schneider, *Natürl. Gotteserkenntnis nach der Lehre des hl. Thomas*, 1883, 242. Guttmann, *Thomas*, 58. M. Müller, *Natürl. Rel.*, 235. Stöckl, *Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas: Katholik*, II, 1884, 1, 605. Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, 54, 64, 305. Schanz, *Scholastische Kosmologie: Theol. Quartalschr.*, 1885, 7. Rohde, *Psyche*, 477, 593. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen*, 1899. Sertillanges, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde: Compte rendu du Congrès cath.*, III, 1898, 590. *Coll. Lac.*, VII, 243. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den arabischen Phil.*, 1900.

(2) Weyrauch, *Mechanik der Wärme von Mayer* 3, 1893, 129. Dahlmann, *Buddha*, 1898, pág. 90.

este último encuentra indicado el Sumo Ser como causa de todo lo que es. Gasser censura á Aristóteles más por haber creído que el mundo es eterno, que por haberlo creído no creado por Dios, pero los dos errores se implican mutuamente.

En estos últimos tiempos se ha querido absolver á Aristóteles de esta acusación, diciendo que debió de haber enseñado que Dios tiene una voluntad y que las ideas de las cosas residen en Él. Pero los escolásticos, tan aficionados á interpretar en sentido cristiano á su filósofo, nunca se atrevieron á sacar esta consecuencia, todavía incierta. Tampoco aparece claro el concepto *platónico* de Dios, el concepto más rico y pleno. Es verdad que en el Timeo aparece el mundo como obra de un Creador, por un acto de la voluntad del Dios bueno; pero su singular concepción de las ideas existentes fuera de Dios y la importancia de la materia eterna, impiden considerar la idea de la creación de la nada como un acto libre de un Dios personal. Aun los críticos más benévolos no encuentran en ello el concepto de la creación, ó conceden por lo menos que no se ha comprendido perfectamente [1]. Todavía en su tiempo tuvo que combatir Filopono el escrito de Proclo sobre la eternidad del mundo, siendo de nuevo combatido por Simplicio.

En Hesiodo se habla una vez de la creación del hombre. Júpiter, el padre de los dioses y de los hombres, recuerda al menos en Homero la antigua doctrina de la creación, pero en esto se trasluce la influencia de la *religión*. Las antiguas religiones históricas poseen el concepto de la creación. Para los indos, es Pradjapati el creador de los dos mundos, de todas las cosas; para los iranios es Ormuz el creador del cielo y de la tierra; los asirios y los egipcios creyeron que el cielo y la tierra han sido creados. Los antiguos pueblos cultos de Méjico adoraban á un ser supremo entre los dioses, al

(1) Cicerón, *Tusc.*, 1, 28, 70. Clemen. Alej., *Strom.*, 2, 4. Orig., *C. Cels.*, 6, 73; 7, 42. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 200, 791, 800. Schneider, *Naturvölker*, II, 374, 403. Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 504. Köstlin, *Die Ethik des klassischen Altertums*, I, 1887, 388. En cuanto á Filopono, véase Kellner, *Hellenismus und Christentum*, 1866, 398.

creador de todas las cosas; los peruanos tenían un creador del mundo y de los hombres. Aun los negros no desconocen en absoluto la fe en la creación. Una serie completa de pueblos salvajes tienen mitos elevados de la creación, en algunos casos muy perfectos. Diríase que cuanto más se han retrasado estos pueblos en las artes que procuran la comodidad de la vida, con más pureza han conservado las ideas referentes á Dios y al mundo [1]. Con respecto á los hombres, la máxima: «El es quien nos ha creado», puede señalarse como nota fundamental de todas las religiones antiguas ó modernas, naturales ó reveladas. Mas esto es todo. El concepto *completo* de la Creación es también raro en las religiones. En los caldeos no se ha encontrado todavía rastro de ella. Según las inscripciones cuneiformes, la materia es eterna. Difícilmente puede impugnarse que todas las cosmogonías y todos los filósofos de la antigüedad no consideran más ó menos como eterna la materia y á Dios como mero ordenador del mundo [2]. La emanación (huevo del mundo), no la creación, es la idea fundamental de las cosmogonías y teogonías paganas, confirmándose cada vez más que la perpetua repetición de las mismas fuerzas y de los mismos acontecimientos en el espacio como en el tiempo, constituyen el punto fundamental de la antigua filosofía natural.

3. Impugnadores filosóficos de la temporaneidad del mundo.—Si la *razón extrínseca* de estas opiniones es la *ley de causalidad*, la *razón intrínseca* es la carencia de la recta idea de Dios como potencia infinitamente perfecta. La forma característica del concepto de Dios en toda la antigüedad es un término medio que oscila entre la inmanencia y la trascendencia. Apenas podemos imaginarnos las dificultades que aun los más grandes pensadores encontra-

---

(1) Schneider, *Naturvölker*, II, 262, 403. M. Müller, *Einleitung*, 233; *Wissensch. d. Sprache*, II, 408. *Revue de l'histoire des religions*, I, 1886, 203.

(2) Vigouroux, *Die Bibel*, I, 175. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, etc., 227, 237. Zöckler, *Die Zeugen Gottes*, I, 35. M. Müller, *Natürl. Rel.*, 236. Jensen. *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890, 272. Winckler, *Himmels und Weltbild der Babylonier*, 1901, 49.

ban en cuestiones que hoy nos parecen tan claras y evidentes. Aun admitiendo un comienzo, dice Orígenes, no podía explicarse el modo, porque la razón no concibe cómo se han hecho las cosas, aunque, después de mucho trabajo, haya descubierto que fueron hechas. La estimación exagerada de lo físico, de lo visible, de lo tangible, está demasiado arraigada en la naturaleza del hombre, para que pueda comprender clara y definitivamente, sin el auxilio de la revelación divina, la diferencia entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, lo creado y el Creador.

Aun la verdad revelada se obscurece fácilmente. La creciente inclinación del hombre al pecado, su absorción por la materia, han fomentado, más que otra cosa, la confusión del Creador con lo creado. Mas no por esto los hombres merecían excusa. Fundándose en la Sagrada Escritura, han enseñado siempre los Santos Padres que, tomando por base la naturaleza, puede demostrarse la existencia de un Creador. Unos tuvieron que impugnar el principio malo de los gnósticos y de los maniqueos; otros el abuso que de Aristóteles hacían los arrianos. San Atanasio demostró ya que en todas estas investigaciones, no sólo debe seguirse el camino sintético, sino también el analítico, si quiere uno librarse de toda parcialidad.

4. Ley de causalidad é idea de Dios.—Con todo, la *Filosofía* no podría librarse jamás por completo del *dualismo* ó del *panteísmo* (1). Parece, en efecto, que es imposible á la razón elevarse hasta el primer principio de las cosas. Santo Tomás y sus discípulos (Durando, Cayetano, Soto, Báñez, Suárez, Vázquez y otros) concedieron á la poderosa filosofía aristotélico-neoplatónico árabe y judía (averroísmo) que *el origen del mundo no puede ser demostrado filosóficamente*, sino que ha de creerse por la fe. Sin embargo de ello, sostienen la demostrabilidad de la existencia de Dios en sentido teístico. Esto puede ser posible á una argumentación estrictamente lógica; pero se pregunta si ésta es

(1) Bäumker, *Impossibilia*, 193. Roll, *Philos. Jahrb.*, 1897. *Ann. de phil.*, I, 1898, 653; contra Sertillanges, *Revue thomiste*, 1897, *Juillet – Nov.*

suficiente por sí sola. No está tan desprovisto de razón San Buenaventura cuando, siguiendo el ejemplo de San Agustín, afirma que sostener que el mundo es eterno ó que salió de la eternidad, y sostener al propio tiempo que todas las cosas fueron hechas de la nada, contradice á la razón. (1)

Puede considerarse también el concepto peculiar de la creación como una sencilla *posición* del ser, en contraposición con el *desenvolvimiento* del ser por medio de un movimiento transeunte, y concebir la hipotética eternidad de la criatura como una eternidad comunicada (2); pero en este caso, no sería lícito deducir del movimiento en el tiempo, el motor inmoble y eterno, ni distinguir el ser divino y eterno sin sucesión, del ser eternamente sucesivo y finito. La prioridad lógica é ideal entre móvil y motor, entre efecto y causa sin prioridad de tiempo, borra demasiado fácilmente la diferencia substancial. Es una contradicción manifiesta la existencia de una serie de movimientos, de los cuales cada miembro tiene un principio sin que lo tenga la totalidad (3). Si la eternidad del movimiento exige la eternidad de lo movido, no tiene ya fuerza ninguna la distinción entre eternidad (aeternitas) y tiempo eterno (aevum). No se hallaría la razón de cómo la profunda diferencia entre el ente necesario y el ente contingente (Suárez) podría tener como consecuencia la diversidad entre la duración de un ser creado inmortal y la eternidad de Dios. Para el dogma de la Creación, podrá no ser necesario demostrar que el mundo no podía haber sido creado por Dios *sino en el tiempo;* podrá bastar, en general, que el principio en el tiempo sea posible, é imposible demostrar la necesidad de una exis-

---

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1885, 7. Storz, *Philos. d. hl. Aug.*, 214. Wieser, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1878, 473. Heinrich, *Dogm. Theol.*, III, 240. Frohschammer, *Philosophie des Thomas von Aquin*, 1889, 512. Hontheim, *Instit. Theod.* etc., 710. Krause, *Comentatio philosophica: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit*, 1890. Véase Esser, *Im Jahrb. f. Philos.*, 1891, 373. Farges, *Preuve de l'existence de Dieu: Ann. de phil. chrét.*, II, 1894, 124; *Thomas «trop indulgent pour cette opinion.»*

(2) Scheeben, *Dogm.*, II, 10. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 551; II, 797.

(3) Harms, *Naturphilosophie*, 1895, 28. Leoy, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1898, 30.

tencia eterna del mundo; pero en cuanto á la consideración del entendimiento, la cosa es distinta. Sacando de ello consecuencias, llegaríamos al panteísmo lógico ó, por lo menos, á la materia eterna. Los esfuerzos de los humanistas en Italia, contra los cuales debió proceder la Iglesia, muestran que la escuela tomista hubiera hecho mejor en admitir, con Alberto Magno, San Buenaventura y otros, contra Aristóteles, la repugnancia entre el concepto de lo creado y la carencia de principio en el tiempo [1], tanto más cuanto los escolásticos argumentaban con la razón iluminada por la fe.

5. Santo Tomás. Filósofos modernos.—Pero ¿no tienen éstos en su apoyo muchos y muy grandes pensadores de todos los tiempos, hasta en nuestros días? ¿No es una temeridad defender contra éstos la razón? Lo que éstos estiman como indemostrable es lo que «por lo menos no puede probarse con aquella claridad y certeza tan necesarias cuando se trata de la primera y suprema verdad». Podría tratarse de establecer con argumentos de razón el origen del mundo de la nada; pero si ha tenido principio en el tiempo, demostrarlo así, no por la naturaleza de las cosas, sino por la historia solamente, es decir, por la revelación [2]. Pero puede replicarse con Santo Tomás: Más clara idea del poder creador divino nos inspira el mundo si suponemos que no existió siempre, que si siempre hubiera existido. Porque todo lo que no ha sido siempre, tiene evidentemente una causa; lo cual no es tan evidente respecto de lo que siempre ha sido [3].

La mayor parte de los filósofos y naturalistas modernos están, sin duda, conformes con este mismo principio. Tienen como indemostrable la «idea del principio del tiempo y de un límite en el espacio»; creen que en el proceso universal debe considerarse como excluído todo punto de partida,

(1) Véase Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 553 Vigouroux, *La Controverse*, 1883, 357. Staudenmaier, *Dogm.*, III, 125. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, I, 1861, 493.

(2) Kleutgen, loc. cit., II, 687, 872. Véase Ulrici, *Gott u. d. Natur*, 655. Schell, *Die göttliche Wahrheit des Christentums*, I, 1895, 110, 163.

(3) *S. th.* 1, q. 46, a. 1 ad 6.

porque no podemos concebir un término absoluto del principio del tiempo (1), y con igual energía combaten la validez de la demostración de la existencia de Dios, para deducir de todas estas premisas la eternidad propia del universo. Si este hecho probara que la posibilidad de la duración eterna no entraña nada contradictorio, habríamos de admitir que no repugna tampoco la eternidad real, y entonces, no podrían evitarse ya, consideradas á la luz de la razón, las ulteriores consecuencias en favor del monismo. Se dice que, insistiendo en la demostrabilidad del principio del mundo, se corre el peligro de plantear la cuestión del origen de las cosas en una forma perjudicial al teísmo científico; pero antes es de temer que los impugnadores de este principio hagan el peligro mucho mayor, poniendo un arma peligrosa en manos de los que sostienen que es posible que la materia piense. Puede admitirse que, filosóficamente, la demostración de la no eternidad del mundo no debe tenerse como establecida sino cuando se demuestre que un mundo sin principio encierra en sí una contradicción, porque la Filosofía sólo reconoce, en general, las pruebas metafísicas de la naturaleza del ser; mas para el entendimiento común de los hombres y para la ciencia moderna, que se funda en la experiencia, será de importancia decisiva demostrar que este mundo ha tenido un principio. Por este motivo, limitó también Santo Tomás su tesis á «alguna criatura», para no verse obligado á admitir un número infinito de almas (2).

6. La ciencia experimental sobre el principio. Paleontología.—Tanto menos debemos renunciar á la prueba

(1) Wundt, *Philos. Studien*, II, 1885, 499, 527. Zacharias, *Ueber gelöste u. ungel. Probleme d. Naturforsch.*, 12. Zeller, *Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung*, 1876. Por lo contrario, Schlüter, *In Natur u. Offenbar*, 1887, 602. Kornelius, *Ueber die Entstehung der Welt mit besonderer Rücksicht auf die Frage, ob unserem Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewohnern ein zeitlicher Anfang zugeschrieben werden muss*, 1870. Schopenhauer, *Die Lehre vom zureichenden Grunde*, 5, 34; 6, 37. *Werke*, III, 141, 150. Spicker, *Der Kampf zweier Weltanschauungen*, 285.

(2) *S. th.* 1, q. 46, a. 2. Afirma Sertillanges que Sto. Tomas retiró en el mismo artículo la concesión y contrapuso á la prueba de la experiencia el carácter universal científico. (*Compte rendu*, etc., 598, 617.)

del principio del mundo, cuanto las ciencias naturales de hoy día ofrecen muchos medios para refutar directamente la hipótesis aristotélica de la eternidad del universo. Hoy se considera como axioma fundamental de todas las ciencias exactas, que la experiencia ha de constituir la base del saber; por lo menos, no puede reconocerse como ciertamente verdadera toda proposición que contradiga á la experiencia. Aun la Metafísica presupone la Física, y no puede exigir fe cuando se pone en contradicción con hechos bien averiguados. Si es cierto que todo conocimiento empieza en la percepción de los sentidos, lo será doblemente para el conocimiento del complejo de los universales. Si de lo pensable como sujeto lógico de la variedad del ser no es permitido deducir, con la Metafísica ontológica, ninguna conclusión á lo real, tanto más convendrá deducirse de lo real una causa real.

Pero ¿qué enseña la *ciencia experimental* respecto al origen del ser? Ya Kepler observaba que no quería recurrir á la teoría cristiana para rebatir la eternidad del mundo, sino sólo demostrar lo absurdo de un sistema que finge dioses cuyo oficio es obrar sobre la naturaleza, y les concede los atributos de la eternidad, que necesariamente deben dimanar de un primer principio de todas las cosas en el comienzo del tiempo. Estas hipótesis han de desvanecerse, juntamente con los dioses y las bóvedas celestes inmóviles. En efecto, el sistema copernicano hizo que se abandonara el concepto aristotélico-tolomaico del mundo; no se habló ya más de la eternidad ni de la inmutabilidad del cielo. ¿Había de descansar la eternidad de la tierra en un fundamento más sólido? (1) También sobre esto nos dan alguna luz las ciencias naturales modernas. Cuando Santo Tomás dice que no puede demostrarse que el hombre ó el cielo ó la piedra no hayan existido siempre, confió demasiado en la teoría.

Las ciencias naturales prueban todo esto irrefutable-

(1) *Epitome Astronomiae*, 4, 2, *Opp.* (ed Frisch), VI, 340. Pesch, *Welträtsel*, II, 142.

mente, pues enseñan que está demostrado segura y absolutamente que diversas categorías de cosas han empezado á existir. Es indudable que el linaje humano ha tenido un principio. Sus huellas desaparecen con el último período geológico, el cuartenario; en el terciario superior son por lo menos dudosas. Pero la falta de huellas no puede atribuirse á causas fortuitas, pues en las estratificaciones se encuentran numerosos restos de otros seres vivientes. Sobre esto no admite la ciencia ni la menor duda. Hay además cierta clase de seres terrestres que ha tenido seguramente un principio. No puede hablarse ya, con Aristóteles y otros (Cicerón, Séneca, Apuleyo), de anteriores períodos de la tierra habitada. Pero lo mismo puede decirse de los mamíferos, de las aves, de los reptiles, etc., y, en general, de todos los *animales*. Puede seguirse paso á paso todo el reino animal, hasta las formas más rudimentarias, llegándose al fin á un *período azoico*. El reino animal ha tenido, pues, un principio en el tiempo. Lo mismo ha sucedido al reino vegetal; también sus clases y especies han aparecido sucesivamente y tienen un principio determinado. Hubo un tiempo en que nuestro planeta careció de todo habitante orgánico.

¿Quién se atreverá á contradecir esta apodíctica prueba tomada de la experiencia? ¿Quién puede desconocer su alcance respecto del principio del ser? Los argumentos de los filósofos que impugnan la eternidad del mundo tal cual lo vemos porque, admitida la eternidad, debería admitirse un número infinito de almas humanas, de seres orgánicos, etc., son oportunos á su manera, pero menos convincentes que la experiencia. La Paleontología suministra la prueba positiva en favor del número finito, de la duración temporal. Lo que dijeron los neptunistas (Volger, Mohr) sobre la eterna revolución terrestre, está en contraposición con aquélla. La «hipótesis» de la metamorfosis de la sílice (Ezolbe) solamente retrasaría el principio, retrotrayéndolo al tiempo arcaico. Con todo, recientemente se ha tratado de explicar el origen de la antracita, del grafito y de la caliza, sin acudir á la influencia animal.

7. Geología y astronomía.—Pero la Geología no se detiene aquí. En unión con la Paleontología prueba que también nuestro planeta ha pasado por una evolución, y que por medio del calor (plutonismo) y del agua (neptunismo), de una masa caótica, se transformó poco á poco en residencia de seres organizados. La Astrofísica, con el análisis espectral, ha extendido mucho más esta prueba. Los demás planetas han sufrido también una evolución semejante. Todos los cuerpos celestes demuestran poseer próximamente los mismos elementos; todos ofrecen idénticos fenómenos. Nuestro sistema solar, todos los sistemas solares, el universo entero, nacieron de una masa colosal, de un *globo gaseoso ó nebuloso* primitivo. El cielo y las estrellas, la tierra y cuanto ésta contiene, están formados de materia; por tanto, todo tiene el mismo origen, según observó ya Taciano como filósofo cristiano. No es este todavía el lugar de tratar de la teoría de Kant y de Laplace sobre la formación del mundo; nos basta el punto capital de que hoy las teorías más geniales empiezan con una substancia primitiva. No es posible ya otra teoría. La «eternidad empírica del sistema planetario, de la tierra, de los organismos naturales» (Ezolbe), no solamente es «temeraria» en presencia de las ciencias naturales modernas, sino una prueba de que no se conoce ó no se quiere aceptar la explicación exacta. La teoría de Kant y Laplace, la teoría mecánica del calor, el análisis espectral y la fotometría astral, han revelado unas pruebas tan incontestables en favor de un primer principio, que quien las niegue ó ignore no tiene derecho á ninguna consideración científica.

8. Materia primera. «Ignoramus et ignorabimus.» —La primera cuestión, pues, es la siguiente: ¿De dónde proviene la materia primitiva? La contestación de las ciencias modernas naturales es conocida: *Ignoramus et ignorabimus* (1). Locke, Huxley, Spencer, Comte, Littré y

(1) Dubois-Reymond, *Ueber die. Grenzen des Naturerkennens*, 1872; *Die sieben Welträtsel*, 1880. Véase *Natur u. Offenb.*, 1884, 88. Pesch, *Welträtsel*, I, 20 Zöckler, *Beziehungen*, II, 402. Steude, *Christentum und Naturwissenschaft*, 95, 133. Wigand, *Der Darwinismus*, II, 90.

otros muchos positivistas y agnósticos renuncian á toda pregunta que traspase los límites de la experiencia. Si, por otra parte, (Häckel, Nägeli, Crookes) se les opone un «sabemos y sabremos», esto no es más que una letra de cambio á largo plazo, que repugna al método experimental. Si nos limitamos á lo finito y reconocemos el angosto confín al cual se extienden nuestros conocimientos, no contestamos á la cuestión, sólo la tanteamos. En efecto, la ciencia nada sabe respecto al primer principio, ni en lo tocante á la cuestión relativa al origen de la materia primitiva; sobre los primeros principios, así como sobre las últimas causas y fundamentos, se extiende un velo impenetrable para el espíritu humano [1]. Pero la ciencia avanza irresistiblemente; en el conocimiento natural (Kant, Du Prel) quiere reconocer barreras, no límites. Se ve obligada á reconocer el principio de una serie de cosas, y por este motivo, á concebir la materia primitiva simple como salida del tiempo. Pero la eternidad de la materia contradice este hecho y no hace más que poner un nuevo misterio en lugar del primero.

Es evidente que la primera materia no ha podido provenir de otra; de lo contrario, no sería aquélla la materia primera. Pero dicha materia, es algo real, incontestable; no tiene en sí la causa suficiente de su existencia, y, por tanto, se muestra absolutamente indiferente para existir ó no existir. La materia real primitiva debió haber aparecido en un tiempo determinado. No puede haber ocurrido jamás un hecho que haya acontecido en un tiempo infinitamente anterior; ningún acontecimiento real se remonta hasta la eternidad. Por consiguiente, si la ciencia no quiere empezar su camino con un enigma indescifrable, debe romper la cadena infinita de la serie causal, en la cual toda causa reclama otra causa, todo fundamento otro fundamento, y admitir como principio de la cadena

(1) En conclusión, también Häckel se ve obligado á admitirlo (*Natürliche Schöpfungsgeschichte* 8, 1894, 28; *Welträtsel*, 1899, 18, 155, 279). L. Huxley, *Life and letters of Thomas Henry Huxley*, 1900.

una causa que esté por encima de esta cadena; una causa que sólo sea causa. Si, por lo contrario, para todo efecto se busca una causa, y ninguna causa finita basta por sí sola, ningún auxilio puede prestarnos aquí el retroceso á lo infinito [1], por cuanto hemos adelantado empíricamente hasta la materia primitiva. Más abajo indagaremos el *cómo;* entre tanto el *hecho* es incontestable. De la misma manera que en otro tiempo exclamó el matemático Arquímedes: «Dadme un punto de apoyo, y sacaré al mundo de su asiento,» así exclama el cosmólogo Kant: «Dadme materia, y edificaré un mundo [2].»

9. **Movimiento y fuerza.**—Pero Kant necesita también movimiento para su materia. Atribuye atracción y repulsión á la materia primitiva, distingue los elementos y los dota del movimiento que después tuvieron los planetas. No hay, en efecto, materia sin movimiento ni *fuerza* [3]. No hay materia inerte, ó, para hablar el lenguaje de Aristóteles, no hay cuerpo que, en la potencia real de la materia, no posea juntamente el principio formal del ser del cuerpo como fundamento del acto, del fenómeno. La fuerza de atracción y la de repulsión es común á todos los cuerpos; no es posible imaginarlos sin fuerza de resistencia, como lo prueban la experiencia diaria y la historia de la tierra y del cielo. Creyóse antiguamente que este movimiento no interrumpido procedía de fuerzas espirituales especiales de espíritus puros [4], por lo cual era necesario suponer un impulso para cada movimiento terrestre; ó también se opinaba que no era posible

---

(1) Véase también Thiele, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 93. Spicker, *Der Kampf zweier Weltanschauungen*, 75, 192.

(2) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, edición de Kehrbach, 14. Véase K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III, 134.

(3) Secchi, *Unità della forza*. Isenkrahe, *Theol. Quartalschr.*, 1887, 379. Schneid, *Psychol.*, 174. Pfaff, *Entwicklung*, 88. Ulrici, *Gott und die Natur*, 31, 451. Faye, *L'Origene du Monde*, 1893. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, 1890, 89. Harms, *Naturphilosophie*, 62. Dressel, *Die neueste Energetik: Stimmen aus Maria Laach*, 1, 1896, 23. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1902. 163. Respecto de la antigua filosofía, véase Bäumker, *Das Problem der Materie in der griech. Philosophie*, 95.

(4) S. Thom., *Opusc.* 9 (10), a. 5.

explicar el universo sin un alma del mundo (Heráclito, Platón). Ahora, por lo contrario, el movimiento del cielo ha llegado á ser el modelo para todos los demás movimientos. Está expresado en una fórmula matemática $\frac{mm^1}{r^2}$, que permite un cálculo indefectible. La fuerza motora ó la capacidad para el trabajo, es inmanente en los cuerpos; y el movimiento se conserva por sí mismo. Todo cuerpo permanece en estado de reposo ó de movimiento, mientras una causa exterior no lo impide. La ley de inercia formulada por Galileo no tiene excepción; aun la novísima Energética no la ha señalado como «hipótesis» anticuada. La Física ha dicho, con mucha probabilidad, que todos los fenómenos físicos, como luz, electricidad, magnetismo, calor, se derivan del movimiento de partículas minúsculas, de los átomos del éter (1). Los elementos primitivos de los cuerpos están dotados de un movimiento solamente perceptible por la manifestación de su fuerza. La materia debió estar en movimiento desde el principio.

10. Origen del movimiento.—¿Pero de dónde procede este movimiento ó la energía? Contra esta cuestión se estrellaron los antiguos atomistas, contra la misma se estrella todo sistema materialista. Anaxágoras asoció el espíritu á las fuerzas mecánicas de la materia para explicar el origen del movimiento por un impulso inicial. Una vez recibido este impulso, marcha el mundo por sí mismo, y el filósofo olvida aquel espíritu, cuya personalidad destruyó, en tanto que lo infunde en todas las partes del mundo. Aristóteles, que equiparó el movimiento á la mudanza (*motus est actus existentis in potentia*), sólo examinó el movimiento exterior; pero, sin advertirlo, trató de la materia como dotada de potencia activa, en lugar de tratarla como simple posibilidad, y del motor móvil de las causas segundas, dedujo

(1) En cuanto á la teoría electro-magnética de la luz de Maxwell, véase Hertzen, *Natur u. Offenb.*, 1897, 12. Contra la explicación neoescolástica de la percepción sensible, y en pro de la percepción física «moderadamente realista», V. Linsmeier, *Licht und Sehen: Natur u. Offenb.*, 1902, 193. Fuerza es la facultad de hacer algo; energía, la facultad de desempeñar un trabajo mecánico.

el motor inmóvil de la primera causa. Los estoicos pusieron la divinidad en lugar de esta fuerza motriz como fuerza primordial y razón primera. El alejandrino Filopono (siglo VI) atribuyó el movimiento de los astros á un impulso primitivo. Los aristotélicos creyeron haber explicado, con los conceptos de acto y potencia, actividad y trabajo, la acción recíproca, y juzgaron como la más desacertada la idea de que «el movimiento salta de un átomo á otro»; estos mismos, ó bien atribuían al aire la conservación del movimiento, ó bien suponían que en el cuerpo móvil se engendra una cualidad especial.

Los cartesianos pretendieron explicar el universo por la teoría de los torbellinos. Newton, que fué el primero en reconocer la razón física del mecanismo del cielo en la gravitación, atribuyó á los cuerpos la fuerza de atracción como fuerza latente; pero á falta de una causa material, atribuyó la fuerza tangencial necesaria al motor inmóvil, al primer impulso. Kant, para explicar cómo se desarrolló del caos el universo, se refugia en las leyes universales de la naturaleza, en el mecanismo causal, á fin de no sacar directamente con Newton una «desconsoladora consecuencia para un filósofo», y tener que atribuir el hecho á la maravillosa inteligencia y fuerza creadora de Dios.

Las ciencias físicas y la filosofía moderna, con ayuda de la teoría mecánica del calor y de la energética, hacen la misma tentativa; pero se ven obligadas á reconocer que para todos los fenómenos, para todo movimiento, se necesita la cooperación de varios factores. Cuando prosiguen esta serie causal hasta la materia primitiva, se ven obligadas á conceder á ésta un primer movimiento y una relación mutua de los átomos. La expansibilidad necesaria no sería posible sino por la desigual distribución de las partes, que aun está por explicar; el primer movimiento exige una causa exterior, sin la cual no se tiende ningún puente entre el reposo y el movimiento. Admitir que empiece el primer movimiento sin causa primera, equivaldría á anular el principio de causalidad. Tampoco saben ex-

plicar los materialistas por qué ha existido en un tiempo determinado una determinada clase de movimiento en la materia. Las fuerzas de la materia no son más que nombres para designar sus efectos.

La necesaria *acción recíproca* de los átomos nos es tan incomprensible en sí como la comunicación del movimiento; solamente es explicable admitiendo que está dotado cada átomo de una fuerza motriz determinada, del propio modo que es inexplicable la rotación de los planetas y sus movimientos en el sistema solar, sin una fuerza inmanente en relación con una causa externa. En todas partes hallamos pruebas de la existencia de determinados movimientos en la masa primitiva, y aun los que no pueden concebir ningún término absoluto de comienzo del tiempo, se ven obligados, ante la causalidad del hecho, á detenerse en ciertos estados iniciales, «fuera de las cuales, la serie causal se pierde completamente en lo indeterminado». La serie causal regresiva es indefinida, no infinita. El retroceso en la serie de variaciones causales va á parar á un término primitivo en todo sistema cósmico. Nuestro regreso acaba necesariamente en un límite determinado, pero no puede romper la cadena de las causas. En otros términos: el primer movimiento, que indudablemente debe ser aceptado, es inexplicable, es «algo incomprensible para nuestro entendimiento» (1).

11. Acción recíproca.—La ciencia debe confesar que no hay prueba tan evidente de la *existencia de Dios*, como la *concatenación universal*, la *comunidad* ó la *acción recíproca* de las cosas (Rousseau, Kant). El hecho de que haya generalmente efectos recíprocos, nos obliga á creer en una unidad real de todas las cosas y en un manantial común del cual proceden todas ellas (Lotze) (2). ¿Quieren las ciencias naturales prescindir de esto y limitarse á los datos

(1) Wundt, *Philos. Studien*, II, 509, 529. Zacharias, *Ueber gelöste u. ungelöste Probleme d. Naturforsch.*, 164. Schopenhauer, *Werke*, III, 150. Dubois-Reymond, *Die sieben Welträtsel*, 76. Pesch, *Welträtsel*, I, 191, 285. Gutberlet, *Der mechanische Monismus*, 1893, 15.

(2) K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III, 171. Lotze, *Mikr.*, II, 48.

de la experimentación moderada? En este caso, preciso es que confiesen su ignorancia, que se resignen á abandonar la cuestión del primer principio, que traten de precisar las leyes según las cuales se mueve el mundo una vez existente, sin inquietarse en buscar la razón suficiente del todo. Conténtense con el mecanismo del átomo, cuya fuerza interior y cuya íntima constitución desconocen. Investiguen los efectos en sus causas, pero no pretendan probar *mecánicamente* el valor universal del *principio de causalidad.*

La noción de causa y efecto, única que hace posible la ciencia, tiene ante todas cosas el carácter de una *ley puramente lógica* (1), pero de una ley tan especial del universal entendimiento humano, que se impone con perentoria necesidad á nuestro pensamiento, de modo que, para el hombre pensador, toda prueba de ella sería un círculo vicioso. Negarla es lo mismo que negar la facultad de pensar innata en nosotros; tratar de demostrarla, sería insensato, porque, además de innecesario, es imposible. La verdad del principio y del juicio está garantida por esta necesidad de pensar. Considerada la causalidad como relación entre la causa y el efecto, es solamente una ley; pero si se toma como causa absoluta, es el útimo y supremo principio. A esta conclusión no llega el mecanismo, pero sí la razón.

Mas reflexionando sobre nuestra experiencia interior, podemos ponernos en disposición de conocer la *realidad* de la conexión causal. Así como por la *experiencia de nuestra propia vida* adquirimos el concepto del suceso y del hecho, así también debemos deducir y comprobar por la misma el concepto de causa y de efecto. Nuestro pensamiento nos

(1) K. Fischer, loc. cit., 354. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 729. Kleutgen, *Philos. d. Vorz*, I, 475. E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 200, 477. E. König, *Die Entwicklung des Kausalproblems seit Kant*, 1899. Esser, *Jahrb. f. Philosophie*, 1893, 135. Hontheim, *Inst. Theod.*, etc., 70. M. Müller, *Anthropol. Rel.*, 300. Pfleiderer, *Zur Frage der Kausalität*, 1897, 12. Contra Hume, Mill y Spencer, Pressensé, *Ursprünge*, 1884, 26, contra Spicker, *Der Kampf*, etc., 214. Gutberlet, *Philos. Jahrb.*, 1887, 108; contra Mach, el cual (*Prinzipien der Wärmelehre*², 1900, 430), conviene con Hume, V. Linsmeier, *Natur u. Offenb.*, 1899, 205.

obliga á suponer una causa para todo lo que sucede, y una razón suficiente (Leibniz) para toda cosa real, porque nosotros mismos nos reconocemos como eficientes en nuestras acciones y obras. Al acto volitivo sigue inmediatamente un movimiento de los nervios y de los músculos correspondientes, cuya fuerza procede del proceso químico del cambio de la materia. Este movimiento puede interrumpirse á voluntad en todo momento, y es vano subterfugio afirmar, para destruir la demostración, que entre el acto volitivo y el acto fisiológico no existe conexión causal, porque ambos son una sola y misma cosa percibida doblemente, en la conciencia y en la visión cerebral del espacio (Schopenhauer).

Nuestro *obrar en la naturaleza* nos ofrece también el mismo nexo causal; así, pues, estamos obligados y autorizados para admitir una conexión causal efectiva en aquellos hechos de la naturaleza en que sólo podemos diferenciar el antes y el después. Por eso Virgilio llamaba feliz al que puede conocer las causas de las cosas. Unicamente ha de convenirse en que aquí estamos en el terreno de la analogía y de la inducción, y en que nunca llegaríamos á una completa demostración sin la ley lógica impulsora y sin una especie de inmediata intuición intelectual.

12. Principio causal.—Por consiguiente, la causalidad, lo mismo que, en general, las categorías, aparece como determinación primitiva de la esencia de nuestra personalidad, «como una necesidad del pensamiento *a priori*, fundada en una necesidad *a priori* metafísica del ser, la cual nos es evidente», y de la cual sólo más tarde adquirimos idea mediante la experiencia y la aplicamos á las cosas del mundo exterior. Por medio de la experiencia interna, conocemos primero esta determinación del ser, como hecho constante, y después, con la reflexión científica, la elevamos á noción y á ley formal de la ciencia. Sólo cuando uno (con muchos neoescolásticos, á los que en este punto apenas les ofrecen razones los escolásticos antiguos, no tratando de ello expresamente), en la proposición: «Toda causa tiene su efec

to», presuponga lo que ha de demostrarse, cuando debería demostrarse que todo fenómeno tiene una causa, sólo entonces es posible demostrar analítica y seriamente el principio de causalidad sin pedir ayuda á un postulado del pensamiento ni á la experiencia (1). Entonces pueden observarse la causa en el efecto y el efecto en la causa.

Mas con todo esto no hemos penetrado todavía en la esencia misma de la cosa. Aun los que retienen el «evidente axioma lógico», demostrado por rigurosa inducción de la experiencia, conceden que no tenemos manera alguna de determinar la esencia ó la naturaleza de la causa que, en el fondo, se halla en el principio de razón suficiente. Se considera como fe, en sentido lato, la «convicción de la existencia y de la naturaleza de las causas que se conocen por sus efectos, en los cuales están aquéllas en cierto modo disimuladas» (2). Por medio del principio de contradicción, el de causalidad antes queda explicado que demostrado. El cómo queda para nosotros completamente desconocido. Mientras no conozcamos los últimos principios, evidentes por sí mismos y apriorísticos, de los cuales uno de los más importantes es el conocimiento de la ley de causalidad, no sosegará nuestro pensamiento.

13. Primera causa.—No podemos explicar la eficiencia por medio de la experiencia de los sentidos. El efecto está necesariamente enlazado con una causa, pero en la ley sólo tenemos el vínculo exterior; el vínculo interno sólo lo conocemos cuando de las causas segundas, que efectúan la mutación de las cosas, nos remontamos á la *primera causa* de las cosas. Esta no puede ser conocida ni medida por los métodos de las ciencias naturales. Pero nuestro espíritu

(1) En cuanto á la interpretación neo-escolástica, V. Kleutgen, Balmes, Liberatore, Geiser, Schneid, Pesch, etc. Desdouits, *Substance et Causalité: Compte rendu du Congrès cath. à Frib.*, III, 1898, 80. Véase también Schmid, *Erkenntnislehere*, II, 27, 114; *Philos. Jahrb.*, 1896, 265. Fischer, *Triumph*, 99. Wartenberg, *Kants Theorie der Kausalität*, 1899; *Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen. Kantstudien*, 1900, cuad., 1-2.

(2) Scheeben, *Dogm.*, I, 272. Mach, *Willensfreiheit des Menschen*, 1887, 25. Schell, *Dogm.*, I, 210. 259.

también puede adquirir por la experiencia la certidumbre de que una causa primera existe y obra. El primer móvil, al cual hemos llegado por la demostración, debe haber recibido de una causa más poderosa la fuerza del movimiento. No es sencillamente una idea abstracta, sino una fuerza viva absoluta, la que ha creado los movimientos singulares. Tampoco la teoría de Kant y Laplace nos sustrae á esta inevitable conclusión, pues debe presuponer la materia primitiva con sus fuerzas y sus movimientos. La gravitación es sólo una expresión de la causa general, no una determinación de la esencia; por consiguiente, ella misma exige otra causa más elevada. Schopenhauer no quiere considerar la «voluntad» misma como causa, sino que presupone la substancia universal como cualidad latente.

Pues si, ni como los agnósticos ni los pesimistas [1], no queremos renunciar á una explicación, no nos queda otro remedio que aceptar una causa superior al mundo y al tiempo, de la cual han recibido su fuerza las causas segundas. Estas en rigor no son causas, sino eslabones de la gran cadena causal por los cuales se propaga hasta el fin la corriente de la causa primera, ya se acepte, con San Agustín y Santo Tomás [2], que Dios, no sólo da y conserva la facultad de obrar, sino que también la aplica al acto, ya, con muchos modernos, se admitan las causas producidas como activas, con dependencia de la primera causa. Sea como fuere, debe reconocerse la inmanencia de la fuerza divina en todas las causas. Si añadimos la fuerza del cielo como intermediaria, nos acercamos al moderno concepto del sistema del mundo. Reduciendo los intrincados fenómenos físicos al mismo principio del movimiento, demostrando la transformación de una energía en otra, la substitución de una por otra, hasta llegar á la gravitación, demostramos ineludiblemente la unidad del principio que de la nada sa-

---

(1) Schöler, *Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1898, 23.

(2) *De pot.* q. 3, a. 7. Feldner, *Lehre des hl. Thomas üb. den Einfluss Gottes*, 1889, 47. Schäzler, *Neue Unters.*, 193. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 852.

có á la vida la materia con todos sus movimientos. Sin una *voluntad* en el principio de las cosas, no puede explicarse el principio ellas, ni tampoco su fin, el cual es á la vez el término de la primera causa y, en tal sentido, está incluído en ella. Pero el desarrollo de este pensamiento nos conduciría al terreno físico-teológico, que en rigor no puede separarse nunca del cosmológico (1).

14. El fin prueba el principio.—Por otra parte, podemos también considerar el *fin*, y con él encontrar, retrocediendo, la prueba del estado primordial. La eternidad del mundo excluiría el principio y el fin de las cosas. De la supuesta perpetuidad del mundo, deducida especialmente del movimiento uniforme de los cielos, infirieron los antiguos que aquél tampoco había tenido principio. Nosotros debemos inferir lo contrario: este mundo tiene un fin; luego ha debido tener también un principio.

Ya San Buenaventura, en contraposición á Santo Tomás, puso de manifiesto la contradicción entre un *tiempo infinito* y la real *limitación del tiempo* y de su medida. Es imposible añadir algo á lo infinito, es imposible ordenarlo, medirlo y comprenderlo. Si todo lo temporal está sometido á continuas mudanzas, dado un tiempo infinito, todo, á pesar de las series indefinidas del Algebra, debería, hace muchos siglos, haber llegado al fin. No es lícito substraer del tiempo infinito alguna partícula y tratarla como finita; no es lícito proclamar, con Aristóteles, sin principio, sin fin y sin medida los movimientos circulares de los astros, y á pesar de ello, fijar ciertas partes en el constante movimiento, medirlas y tomarlas como medida de las otras (2). Si, según Aristóteles, se considera el movimiento del cielo como un *todo*, todo que no está en el tiempo, puesto que no tiene principio ni fin, es evidente que el movimiento de las estrellas puede tomarse arbitrariamente como me-

---

(1) Knauer, *Psychol.*, 24. Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 75. Ulrici, *Gott und die Natur*, 486. Fichte, *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung*, 1873, 12. Rousseau, *Emil*, II, 130.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1885, 12. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 551. Pesch, *Prael. dogm.*, II, 1895, 95.

dida del tiempo; pero como éste está en relación con el movimiento extratemporáneo del universo, no podemos adaptarlo al todo; de modo que la artificiosa explicación no es más que una abstracción lógica sin fundamento. Imposible es concebir en el tiempo infinito, ni movimiento y evolución temporal, ni mudanzas temporales. Si hubiera transcurrido un tiempo infinito, deberían haber acabado todas las cosas. El hecho de que el universo está todavía en relación con nosotros por medio de nuestros sentidos, exige la necesidad de un principio en el tiempo, de un acto creador (1).

15. La ciencia física sobre el fin.—Pero dejemos también aquí á un lado las consecuencias lógicas. ¿Qué enseña la *ciencia experimental* acerca del fin del mundo? La Astrofísica prueba que muchos de nuestros cuerpos celestes están ya en vías de disolución. La luna es sin duda alguna un cuerpo celeste quemado é inhabitable. Las estrellas rojizas, con sus columnas espectrales que indican la existencia de escorias, y el sol, con sus manchas, deben considerarse como cuerpos que empiezan á declinar. Por muy lejano que pueda estar su fin, éste debe acaecer dentro del tiempo (2). El sol irradia continuamente calor; su fuerza se

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 356, 398. Fick, *Die Naturkräfte in ihrer Wechselwirkung*, 1869, 70. Hertling, *Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, 1875, 27; *Theol. Quartalschr.*, 1843, 181. Secchi, *La grandezza del creato*, 14; *Le stelle*, 1878, 335. Liebmann, *Analysis des Wirklichen*, 1876, 322. Pfaff, *Entstehung*, 214; *Schöpfungsgeschichte*, 734. Riehl, *Der philos. Kritiz.*, II, 2, 283. Wieser, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1878, 476, 490. Véase también acerca de esto Imam Gazzal († 1111). *Science cath.*, 1891, 619.

(2) Secchi, *Le stelle*, 113; *Unità*, I, 55; II, 342. Pohle, *Die Sternenwelten und ihre Bewohner* [2], 1899, 220. Braun, *Nat. u. Offenb.*, 1888, 340. Klausius, *Uber den 2. Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie* [2], 1876. Hertling, loc. cit., 26. Fait, *Vorlesungen*, 1877, 17, 62; *Nat. u. Offenb.*, 1881, 499, 513; 1893, cuad., 1-2; 1895, 671. Gutberlet, *Naturphilos.*, 68; *Monismus*, 16; Mach, *Prinzipien der Wärmelehre* [2], 1900. Dressel, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1890; cuad.,, 6-7; *Nat. u. Offenb.*, 1893, 449. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 204. Cochin, *L'Énergie, vérification de la théorie de Clausius*, 1894; *Ann. de phl.*, II, 1895, 519; II, 1900, 85. Hannequin, Lalande y Lechartier, contra la aplicación de la teoría de Klausius, según la cual, no puede una temperatura más baja cambiarse en temperatura más elevada, sin producción de trabajo, en Metereología, Astronomía y Cosmología, véase Schmidt, *In Württemberg. Jahreshefte*, 1894, y *Deusche Revue*, 1894. También R. Mayer, Reuschle, Thiele y otros están contra estas consecuencias. Véase Weyrauch, *Mayers Mech.*, 286, 345, 359. Riehl, loc. cit., II, 2, 311. Sertillanges, *Compte rendu*, 621.

agotará indudablemente. Se calcula que probablemente puede estar despidiendo aún cantidades invariables de calor, como en la actualidad, durante 6 ú 8 millones de años, poco más ó menos, para extinguirse poco á poco al cabo de 100 millones de años. Puesto que en su atmósfera falta el oxígeno (Janssen), no existe el peligro de que, por la combinación de éste con el hidrógeno, se forme una capa de vapor acuoso. Las erupciones gaseosas en las estrellas temporales nos dan idea de la poderosa actividad en aquellas lejanas regiones, en las que hasta ahora sólo se suponía reposo y muerte. Se comete un *quid pro quo* cuando á este tiempo ilimitadamente remoto, se sustituye la eternidad, es decir, cuando se confunde lo infinito en potencia con lo infinito en acto, y se concibe el mundo á manera de una asíntota, que, por mucho que se prolongue, nunca encuentra la curva, aunque cada vez se acerca más á ella. Es ésta una operación lógica, á la que sólo puede obscurecer la evolución incontestable. Realmente algunos cuerpos marchan hacia un estado final de reposo y de inercia. El deducir por inducción un estado final de todas las cosas es, pues, muy razonable, sabiendo que todos los astros han tenido igual formación y que están sometidos á las mismas leyes.

La *teoría mecánica del calor* prueba que no todo el calor puede transformarse en trabajo, y que en las máquinas se pierde gran parte. Además, el calor pasa solamente á los cuerpos menos calientes, no al contrario; de donde resulta un descenso de temperatura. Por consiguiente, cuando toda la fuerza se haya convertido en calor y todo el calor haya adquirido la misma temperatura, desaparecerá toda posibilidad de nuevos cambios, y todo el universo quedará condenado á eterno reposo. La energía universal, inmutable en cantidad, está cada vez más dispersa é irradiada en forma de calor. La cantidad de la energía vibratoria debe aumentar incesantemente á costa de la energía visible. De la teoría de la transformación de las fuerzas resulta que todas las fuerzas en tensión propenden al estado de

equilibrio, sin que por ello perezcan, esto es, «la entropía del universo (la suma de las transformaciones de la energía universal) tiende á un máximun» (Klausius). Logrado éste con el equilibrio del calor, sobreviene la rigidez de la muerte, porque todos los fenómenos de la naturaleza se fundan en la diversidad de estas fuerzas; por lo cual, viniendo á menos esta diversidad, el mundo corre á su fin. Hemos vuelto otra vez á los grupos atómicos de Epicuro como estado final del mundo; sólo que, á causa de la temperatura, hay que añadir á esto la idea de los antiguos filósofos de un incendio universal (II Ped., III, 10). «Es cosa completamente inevitable, si las leyes de la naturaleza conocida por nosotros pueden decidir por sí solas, que de todo cuanto se mueve en el universo, nada puede quedar, sino á lo sumo dos clases de movimiento (rotación y traslación), á causa de la completa cesación de toda diferencia de temperatura, esto es, del frío horrendo que á ella seguirá; así lo afirman también los que verdaderamente conocen estas leyes» (Braun).

16. **La segunda proposición de Clausius.**—¿Pero no es una temeridad el sujetar las fuerzas de la naturaleza, que parecen ilimitadas en el tiempo y en el espacio, á un límite inexorable? Así lo parece, y por este motivo se han elevado diferentes objeciones contra el principio de Carnot Thomson referente á la transformación de toda fuerza en calor, del cual ha deducido Klausius el segundo principio de la teoría del calor (las transformaciones positivas tienen lugar por sí solas, las negativas deben combinarse siempre con las positivas, es decir, el trabajo y la fuerza se convierten en calor, pero no el calor en trabajo ó en más alta temperatura sin trabajo ó pérdida de calor). La disipación (dispersión) de la energía universal, replican algunos, presupone, por una parte, que ésta es una cantidad limitada, y, por otra, que el espacio es infinito, requiriéndose para esta evolución de fuerzas un tiempo infinito, que equivale á la eternidad; pero el desigual calor específico de los átomos elementales produce continuamente una des-

igualdad en su movilidad, y la energía aumenta de nuevo con la destrucción de las masas.

¿Quién, en campo lleno de tantos misterios, puede evitar toda objeción? Pero lo cierto es que los métodos de inducción, admisibles en todas partes, hacen muy verosímil la mencionada ley. La hipótesis de una fuerza infinita contradice la experiencia, la cual demuestra que en todas partes existe una fuerza y una energía mensurables. Ahora bien, la suma de energías mensurables nunca da una energía infinita. El espacio tampoco tiene necesidad de ser infinito; y aunque lo fuera, debería sobrevenir en todas partes, según la misma ley, un exceso de calor, así como también se obtendría en el espacio infinito una temperatura uniforme, y se conseguiría un caótico estado final [1], sobre todo si es posible llenar todo el espacio, hasta lo infinito, sin un movimiento eterno.

La hipótesis infundada de que, aun cuando acaeciera la cesación del movimiento en algunos sistemas, no sucedería lo mismo en el universo infinito, la niega la ley de inducción, única autorizada aquí. La alusión á los cambios que el hombre puede ejecutar en la naturaleza, es también ineficaz para quitar fuerza á esta conclusión. Los descubrimientos humanos en la Física y en la Química han efectuado ciertamente muchas modificaciones en los cambios entre calor y trabajo, pero también éstos proceden de conformidad con el curso general de toda la naturaleza. En toda máquina de vapor se pierde gran parte de trabajo y queda un exceso de calor. Aun los inventos más geniales no han podido alterar esta ley del cambio. Ninguna fuerza psíquica produce fuerza mecánica. En la naturaleza, todas las transformaciones están sujetas á leyes naturales.

Si se dijese que estas leyes no tienen fuerza en lo referente al principio y al fin de las cosas, perdería indudablemente también su importancia la indicada ley de Clausius, como se deduce de las relaciones conocidas por nosotros; pe-

(1) Niégalo Gutberlet, *Nat. u. Offenb.*, 1897, 129, pero él mismo está en favor del mundo limitado.

ro esta arbitraria afirmación está destituída de fundamento. Si, pues, se admitiese que, en lugar del estado gaseoso primitivo, los elementos químicos de la materia componente del sol y de los planetas tuvieron otra naturaleza, en virtud de la cual se dispersaron en forma gaseosa, bajo una temperatura del espacio celeste muy inferior á la actual, habría que abandonar el campo de la experiencia. Lo mismo sucedería respecto al estado final, si se supusiera arbitrariamente que la mutabilidad universal de la naturaleza alcanza también á los átomos con su fuerza para atraer el calor. A pesar de tales objeciones, debe admitirse este real proceso de nivelación, proceso que debe perdurar hasta que la entropía del mundo haya alcanzado su máximo, así que haya comenzado el entumecimiento del mundo con la temperatura uniforme, ó hasta que—por *nueva mutación* de la naturaleza de la substancia química en sentido opuesto—otra vez sea atraído calor libre, y nuestro sistema planetario vuelva al estado gaseiforme por la entropía retrógrada negativa [1].

17. Rotación eterna. «Regressus in infinitum».—¿Y por qué había de ser imposible tal *mutación?* ¿No es el *movimiento circular eterno* de la evolución india, con sus cuatro épocas, la mejor solución de la contradicción entre mutabilidad é inmovilidad? El eterno movimiento circular fué considerado como la clave del enigma desde Empédocles y Anaximandro; ya los estoicos habían supuesto en el mundo una alternativa rítmica de contracción y de expansión, porque buscaban en el incendio del mundo la causa de una expansión explosiva, por medio de la cual siempre se daba cuerda de nuevo al reloj. Orígenes, accediendo quizás á las hipótesis de Clemente de Alejandría, creyó resolver con la mayor sencillez de esta manera el problema de la Creación, y, como los estoicos, supuso una serie indefinida de mundos sucesivos, para salvar la eternidad del Creador. Pero es fácil advertir en esto que el problema só-

(1) Nägeli, *Abstammungslehre*, 1884, 670. Liebmann, *Analysis des Wirklichen*, 382. Wundt, *Philos. Stud.*, 536; *System der Philos.*, 492.

lo queda aplazado, no resuelto. Cronos, que vuelve siempre á tragarse á sus propios hijos, es por sí mismo un enigma. El movimiento de rotación eterno no tiene sentido sino panteísticamente, pero aun así, tampoco puede ser explicado, porque necesita presuponer siempre un ser absoluto con su fuerza viviente. El ser universal es pura abstracción, de la cual no puede deducirse la razón del movimiento, ni de la vida, ni de la mutabilidad.

De otra manera se presenta la cosa según las ciencias naturales. Desde Kant hasta Falb y Prel, todos los naturalistas á quienes molestaba admitir como último por qué el concepto de la Creación, han supuesto un movimiento circular del universo [1], y han asemejado la naturaleza al fénix que se deja quemar en la llama solamente para volver á nacer rejuvenecido de sus propias cenizas. Dicen que el estado final, según la teoría del calor, no es un fin absoluto del universo, como tampoco la nebulosa de Kant es un principio absoluto del mundo, y que respecto al espacio y al tiempo, la infinidad del universo es un verdadero retroceso á lo infinito *(regressus in infinitum)*, por el cual, la importancia de los estados iniciales y finales que resultan del regreso empírico, es simplemente relativa *(regressus in indefinitum)*. Pero ¿qué es la infinidad, sino un supuesto? Y aun siendo esto como dicen, ¿cómo puede producirse un nuevo estado inicial? ¿Quién opera el cambio de los átomos de la positividad á la negatividad? He aquí presentes de nuevo, por modo más imperioso, todas las cuestiones que hemos tratado hasta ahora, por el hecho de que el estado final de equilibrio no puede ser igual á la nebulosa primitiva; porque las fuerzas motoras se han disipado en forma de calor [2]. Precisamente por este motivo se critica (Mach) en la actualidad la ley de la conservación de la energía [3], porque la energía potencial en un cuer-

(1) Véase Riehl, *Der philos. Kritiz.*, II, 2, 308. K. Fischer; *Gesch. der neueren Philos.*, III, 144. Haacke, *Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale*, 1895, 2.

(2) Braun, *Nat. u. Offenb.*, 1888, 350. Pfaff, *Entstehung*, 20, 204. Huber, *Die Lehre Darwins*, 1871, 185; *Theol. Quartalschr.*, 1876, 400.

(3) Véase *Allgem. Zeitung v.*, 16 de Julio, 1902, cuad. 160.

po caliente, sin energía activa, no posee capacidad alguna de trabajo.

18. Razón suficiente. Dios.—Si no quiere construirse un sistema del mundo sobre lo casual y sobre la probabilidad, no debe eludirse la temida conclusión. Querer explicar todos los fenómenos con las palabras materia, fuerza, movimiento y energía, no es otra cosa sino reducir los símbolos de nuestro pensamiento á símbolos más sencillos, no es más que la explicación de lo desconocido por medio de un desconocido todavía más remoto. ¿De dónde vienen la fuerza y la materia, de dónde los primeros elementos dotados de movimiento? No sólo es esto desconocido á la ciencia experimental, sino que será siempre para nosotros un misterio [1]. Ya tratemos de explicar el universo atomísticamente, ya dinámicamente, en ningún caso llegaremos al fondo, á la esencia de las cosas, pues lo que sabemos acerca de la materia, la fuerza y la ley, es tan sólo un trasunto de lo que observamos en la naturaleza, no una explicación. En ninguna parte de la naturaleza encontramos la *razón suficiente* de la necesidad del estado y del movimiento real de los cuerpos. La contingencia aparece en todas partes; la materia, el movimiento, la causa, la evolución, no son necesarios. Pero esta contingencia nos obliga á suponer una causa más alta y trascendental del estado inicial, y la Mecánica no llega á tanto. El *de dónde* y el *cómo* le son desconocidos. La causa primera no puede ser sencillamente el primer eslabón de la larga cadena de la serie causal, sino que debe ser á la vez el principio, la única causa existente por sí misma. Ella es, en verdad, inmanente en el universo, pero no idéntica á él; de otro modo no podría ser la razón *suficiente.* Al contrario, ella es el fundamento primero en el cual se apoyan todas las causas.

La fe llama Dios á esta causa absoluta, porque el espíritu encuentra en él la quietud de su pensamiento y de su voluntad. Gregorio Nacianceno, en su discurso sobre el

(1) Dubois-Reymond *Welträtsel*, 16. Zacharias, *Ueber gelöste u. ungelöste Probleme*, 31. Nägeli, *Abstammungslehre*, 584. Thiele, *Philosophie des Selbstbew.*, 93.

nacimiento de Cristo, dice: «Cuando el espíritu eleva la mirada al abismo superior y no sabe dónde posarla, no sabe dónde fundar su idea de Dios, llama entonces, á esto sin límites, el Ente que no tiene principio; cuando mira á lo hondo y á lo por venir, le da el nombre de Inmortal y de Imperecedero; y cuando lo abarca todo en el propio pensamiento, le llama el Eterno.»

19. **Argumento cosmológico.**—Esta primera prueba de la existencia de Dios, fundada en el movimiento, en el efecto, en lo posible y en lo imperfecto, la designa la Apologética con el nombre de *argumento cosmológico*. En lo que precede, hemos rehuído todo lo posible el hacer valer solamente las deducciones lógicas, para que no se diga que no hemos hecho más que personificar los pensamientos y las ideas. Tampoco hemos querido deducir de la existencia de un principio eficiente en cada punto de la causalidad, la existencia de un principio eficiente que está en el fondo del conjunto de las causas y de sus diferencias, sino al contrario, hemos hecho resaltar empíricamente toda la serie de las causas eficientes hasta el principio, para llegar á un punto donde también los empíricos se ven obligados á salirse del campo de la experiencia. El que, para la materia primitiva puesta en movimiento, no exija una causa *real* más alta, debe renunciar á toda explicación y no puede deducir con Ezolb: «Puesto que no es admisible un Dios, no nos queda más que la eternidad ó la falta de un principio del *orden universal*,» por cuanto la eternidad del orden universal fuera de Dios, exige la eternidad del mundo. «Si todo naciese de la nada, de todo nacerían las especies y nada necesitaría de la semilla» (Lucrecio). Goethe hace decir á Fausto (2, 4): «Cuando la naturaleza se fundó en sí misma, entonces dió también su forma á la esfera terrestre»; y pone en boca de Mefistófeles la respuesta: «El filósofo no sabe comprenderlo... Es un prodigio que redunda en honor de Satanás.»

Con la distinción entre la *cosa en sí* y el fenómeno, no se adquiere el derecho de tachar de «inevitable ilusión» la

consecuencia que hemos deducido lógicamente. Porque, piénsese como se quiera respecto de la esencia de las cosas, es preciso que de un modo ó de otro se considere esta esencia como fundamento de la manifestación de lo real, volviendo así á presuponer un algo real. Todo el pensamiento religioso de la antigüedad se funda en la idea de que, detrás de lo visible y lo cognoscible, hay todavía algo invisible é incognoscible, que detrás de lo contingente y fortuito existe algo real. Lo real es lo que precede. «Cuando hablamos, como hace el mismo Kant, de lo fenomenal, hablamos al mismo tiempo de lo no fenomenal. Y cabalmente esto no fenomenal ó transfenomenal entraña la prueba cosmológica y la ha entrañado en el trascurso de todos los siglos» (1). La idea de lo real limitado conduce al concepto de lo real ilimitado; el origen en el tiempo de lo realmente existente, nos lleva á un ser eterno, inmutable, real. De la idea del ser sumamente real no se infiere su existencia, como en el argumento ontológico, pero de lo real finito y existente se deduce la existencia de un algo real infinito. Menos puede calificarse esto de «pretensión dialéctica» que lo que hace Kant, cuando admite la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica; porque su procedimiento es un tránsito de lo ideal á lo real, sencillamente por una necesidad de la mente y no por un juicio del entendimiento.

20. Antinomias reales.—Kant dice que las cuatro antinomias de la razón pura se fundan en un paralogismo. Porque las tesis que suponen el origen en el tiempo, el límite en espacio, la simplicidad en los elementos, la causalidad incondicional y la necesidad absoluta, como las antítesis de las afirmaciones opuestas, se fundan en el principio de que del concepto de la existencia limitada nace también el concepto de la existencia ilimitada; pero así dan origen á un *quaternio terminorum*, en cuanto el ser

---

(1) M. Müller, *Naturl. Rel.*, 240; *Anthropol. Rel.*, 333. Thiele, *Philos. des Selbstbew.*, 100. Wundt, *Systeme*, 175, 343. Dubois-Reymond, *Neovitalismus*, 1894.

limitado conocido por la experiencia lo aceptan como fenómeno, y el ser ilimitado como cosa existente en sí. Pero Kant confunde la *infinidad nunca completa* del progreso indefinido con la *infinitud completa*, con la totalidad infinita. En la experiencia jamás pueden separarse completamente el fenómeno y la cosa en sí. El mismo ha contestado afirmativamente la pregunta: ¿Hay juicios sintéticos *a priori?* Y con esto ha reconocido la legitimidad de nuestra ilación. «Si hubiera que responder negativamente á tal pregunta, sería destruída la certidumbre matemática y mucho más la metafísica, la cual, en el campo de las verdades suprasensibles, es superior á los hechos de los sentidos, mediante el principio de causalidad y de substancialidad, y entonces el fenomenalismo escéptico sería el vencedor» (1).

21. Voluntad absoluta.—Generalmente se esquiva todo lo posible esta dialéctica, cuando se emplea el proceso cosmológico indicado arriba. Aunque en la matemática se quisiera admitir en abstracto un infinito actual, el regreso á lo infinito no tendría fuerza contra nuestra demostración. Por este motivo no tememos que se suprima uno de los argumentos principales de la existencia de Dios: no hay progreso alguno en lo infinito; pero admitimos que los argumentos de la contingencia y de la necesidad tienen hoy para muchos demasiado de metafísicos. Lo cual se confirma especialmente cuando de cada punto del ser finito, se quiere deducir la existencia y la esencia del ser infinito, inteligente y personal (2), ó se tiene por condición *sine qua non* el concepto de la potencia real (materia); porque el concepto de la Creación supone una energía absoluta, no una potencia fuera de Dios. Por consiguiente, no es cierto que negando aquella potencia indemostrable, se conceda la necesidad de lo real, ni se niegue la contingencia. En las

(1) Schmid, *Erkenntnislehre*, I, 202. Thiele, *Philos. des Selbstbew.*, 32, 72. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, III, 426.

(2) Véase *Ann. de phil. chrét.*, I, 1888, 593. Isenkrahe, *Theol. Quartalschr.*, 1887, 375. Escolásticamente, Kaufmann, *Philos. Iahrb.*, 1888, 527.

cosas reales existe una potencia real; pero ellas mismas no pueden explicarse por ésta, aunque existiera por sí; no puede estar más que en Dios. No sucede lo mismo cuando en todo el campo de lo real seguimos exclusivamente el principio de causalidad, pues lo infinitamente múltiple con su principio, pertenece al terreno de lo real, por lo cual debe ser determinado por medio de un *algo* real. Sólo así se evita la objeción de Goethe: «Lo que ya no nace, no podemos considerarlo como naciente. Lo que ha nacido, no lo comprendemos».

Kant mismo no pudo sustraerse por completo á esta consecuencia, ni pudo ocultar la violenta impresión que le hizo este argumento. Su biógrafo dice de él que no quiso negar la Creación, sino reducir á estrechos confines lo prodigioso de ella. «Es imposible que un filósofo profundamente pensador, considere la materia primera como causa absoluta primera ó última del universo. Pero es necesario distinguir entre estado inicial y causa. Tomada como estado inicial la idea de una materia primera informe y dispersa, es exacta y está en su lugar; pero como existencia absoluta, como última causa, es un absurdo.» Los que opinan que repugna un caos creado, desmienten el objeto de la creación, el cual consiste en conducir de lo bajo á lo alto, á la semejanza de Dios. Gregorio Nacianceno observaba: «Si ellos no quieren conceder que el logos (razón) y la sabiduría rigen los principios de todas las cosas, entonces deberán poner la sinrazón y la torpeza á la cabeza de todo.»

Enlazando Leibniz el principio de razón suficiente con el de causa eficiente, pudo dar naturalmente una noción precisa de Dios como primera causa de las cosas, sólo que esta consecuencia conduce más allá del primer estadio de nuestra demostración, é implícitamente nos lleva á los atributos del espíritu (1). El principio adecuado de todas las cosas es de suyo todavía obscuro; pero en todo caso, debe

(1) K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III, 149. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 192; *Naturgeschichte des Himmels*, 5; *Einzig möglicher Beweisgrund*, 1763. Schopenhauer, *Die Welt als Wille* § 26, *Werke*, I, 192, 602.

considerarse como voluntad existente por sí misma, absolutamente libre en sus actos. Ordinariamente se eligió desde Descartes la *causa sui*, que va unida á la aseidad. Por eso la ulterior pregunta: ¿de dónde, pues, procede Dios? no es un «golpe mortal, que destruye toda idea de Dios [1],» sino una expresión de escepticismo ó de ignorancia. Lo mismo podría decirse del mundo, sólo en el caso de que fuese inmutable y absoluto. Según Santo Tomás, existe Dios, porque, conforme al conocimiento que tiene de sí mismo, debe existir; según Escoto, porque él lo quiere. Acercóse á Mahoma un rabino y le hizo esta pregunta: «Dios ha hecho el mundo; pero ¿quién ha hecho á Dios?» Enfurecióse Mahoma, pero entonces el ángel le ordenó la contestación siguiente: «Dile que Dios es uno, que Dios es el fuerte; no engendra ni es engendrado, y nadie es igual á él.»

El concepto de la *Creación* se sustrae al análisis matemático; pero todavía es el único que satisface á la razón. La autogonía y el movimiento circular eterno son sólo soluciones aparentes. Es preciso escoger: ó la nada ó el ser perfecto. Ya Vives decía que sería locura querer determinar algo respecto á la creación del mundo por las leyes de la naturaleza, porque la creación es antes que la naturaleza. Pero si la investigación experimental prueba la existencia de un estado inicial y otro final, y si, no obstante esto, dicha investigación no puede admitir un reposo absoluto en el principio y en el fin, no queda al pensamiento otro sosiego sino la hipótesis de la vida absoluta. Esto nos proporciona un medio para poder conocer mejor la primera causa, porque, después de la existencia de la materia y de su movimiento, el origen de los organismos constituye el mayor misterio del mundo.

---

(1) Schöler, *Krit. der wissenschaftl. Erk.*, 515. Por lo contrario Thiele, loc. cit., 113. Spicker, *Der Kampf*, 100, 221. Pfleiderer, *Kausalitätspr.*, 74. Jensen, *Theol. Literaturztg.*, 1896, escribe: «Un asirio concebió la monstruosa idea, en un tiempo en que todavía era desconocida para los judíos la noción de la creación divina, de que un Dios—Ansar, Assur—se creó á sí propio». Acerca del Dios causa de sí propio, véase Pesch, *Theologische Zeitfragen*, 1900, 133. Janssens, *Praelectiones de Deo uno*, I, 1899, 229. Sobre esto véase Schell, *Rel. u. Offenb.*, 21, 458.

CAPÍTULO VII

La vida

1. Cuerpos orgánicos é inorgánicos. — 2. Estabilidad y plasticidad. — 3. Forma orgánica. — 4. Generación espontánea. Su historia. — 5. Experiencia. — 6. Experimento. — 7. Antigua fuerza productora de la tierra. *Eozoon canadense. Bathybius Haeckelii.* — 8. Generación espontánea hoy y ayer. — 9. Materia primera animada. — 10. Formación del albumen. Materia orgánica artificial. — 11. Temor de lo sobrenatural. Postulado del principio de causalidad. — 12. Gérmenes orgánicos de otros cuerpos celestes. — 13. Ineptitud de la ciencia para explicar el origen de la vida. — 14. Causa absoluta viviente. — 15. Segundo estadio de la prueba cosmológica.

1. Cuerpos orgánicos é inorgánicos. — La Naturaleza es movimiento, actividad, vida. Sin movimiento nos sería incomprensible, sin vida no tendría objeto. La *vida, el movimiento más sutil y misterioso,* presta á la naturaleza su hermosura y su irresistible sugestión. El variado ropaje de las plantas que cubre con sus enmarañadas redes el suelo desnudo, para tejer con su fuerza vital el bellísimo atavío de los prados y de las selvas, y el maravilloso mundo animal organizado, con su actividad sin tregua, forman el mejor atractivo de los elementos. Por humilde que sea la hierbecita ó el gusanillo hollados por nuestro pie, la vida los distingue al punto de todo lo inorgánico que los rodea. Mas esta diferencia, que afecta naturalmente á los sentidos, subsiste aunque se someta al examen más riguroso. La *distinción* entre cuerpos *orgánicos* é *inorgánicos* es indeleble. «El abismo que separa la vida y la muerte, lo orgánico de lo inorgánico, no se ha llenado; las tentativas hechas hasta ahora para tenderle un puente, mediante hipótesis, no prometen ni solidez ni duración [1].»

Es indudable que en ambos reinos dominan las mismas fuerzas físicas y químicas, pero la «dirección y combina-

(1) Cohn, *Lebensfragen, Rede am 22. Sept., 1886;* véase *Nat. u. Offenb.,* 1887, 232. Carbonelle, *Ib.,* 321. Baer, *Studien,* 187. Wigand, *Darwinismus,* I, 151.

ción de esas fuerzas» son esencialmente distintas. En los cuerpos orgánicos hay un «algo», bajo cuyo imperio estas fuerzas son todas dirigidas en el cuerpo mismo hacia un fin determinado, que de otro modo no conseguirían. Los minerales crecen por yuxtaposición *(iuxtapositio)*, en el reino orgánico el crecimiento se realiza en el interior del organismo *(intussusceptio)*, y por asimilación *(assimilatio)* (1). No hay que decir que se trata siempre de fuerzas inorgánicas que en diversas condiciones adquieren aquella naturaleza determinada; pues todas las condiciones sólo pueden promover ó impedir el desarrollo de las fuerzas naturales, pero no darles una dirección completamente distinta. Desde muy antiguo se viene comparando el organismo á una *máquina*, en la que todas sus partes concurren á la ejecución de un fin prefijado, hallando en la fuerza del vapor ó del agua el alimento que la sostiene. La vida se parece en efecto, á una máquina que consume carbón. Pero ¿dónde encontrar el mecánico sobrehumano que supo ordenar la materia de tal modo que la máquina se forme y se guíe por sí misma y se reproduzca por sí sola? (2)

2. Estabilidad y plasticidad. — Los organismos vivientes, aun los más sencillos y pequeños, son fundamentalmente distintos de los agregados de substancia inanimada y de las obras del arte humano. El ser viviente más humilde es más afín, química y fisiológicamente, al cuerpo humano, que á un núcleo de albumen sin vida y sin estructura (3). El hombre y el rizópodo ó la amiba, si no se considerase más que la materia, no serían en esencia diferentes. Ambos forman parte de esta «vida», á la que en vano

---

(1) Pekelharing, *Ueber den Unterschied zwischen toter und lebender Substanz: Allgem. Zeitung*, 1897, cuad. n.os 127-128, (contra la energética de Ostwald). Mercier, *La définition philosophique de la vie* ², 1898.

(2) Reinke, *Die Welt als Tat*, 1899, 259.

(3) *Nat. u. Offenb.*, 1882, 655. Dressel, *Der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen*, 1883, 67. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1888, 44. Schneid, *Naturphilos.*, 242. Kohlhofer, *Die Natur des tierischen Lebens und Lebensprinzips*, 1894, 273. Pesch, *Welträtsel*, II, 151. Gutberlet, *Monismus*, 1893, 86. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 1895, 95, 157.

quieren proclamar como «una complicada especie de movimiento, de partículas materiales», como una «forma especial de coordinación», pues ella consiste en la inmanencia de la actividad. Aunque sólo ocurra un simple cambio á través de las paredes de una célula, si se descubre el principio de un movimiento voluntario, el ser orgánico está muy por encima del más espléndido cristal. En el ser orgánico, la forma exterior, con sus líneas onduladas, con su sinuosa superficie, se ofrece ya la imagen de la «vida», del movimiento, de la variedad; aun las sencillas formas de los grados ínfimos de los organismos, están compuestas de partes integrantes heterogéneas, y muestran los fenómenos del movimiento propio de la vida; los foraminíferos, aunque pequeñísimos y unicelulares, pertenecen á los más complicados rizópodos; las amibas ya tienen órganos, que sirven únicamente para los actos de la vida animal (1). En el cristal, por el contrario, las rígidas aristas, las caras planas, los ángulos duros, son indicio de la rigidez, de la quietud, de la muerte. En aquéllos domina en el todo y en las partes la inclinación incesante á la transformación y al movimiento; la estabilidad es vencida y se obtiene la más alta plasticidad; en éstos, únicamente los átomos y las moléculas se hallan, por decirlo así, bien en su puesto cuando se logra el estado de equilibrio relativamente perfecto. En el reino mineral, lo sencillo es lo más bello; en el orgánico, lo más complicado. Ambos reinos tienen inclinaciones muy diversas.

Esto se muestra también en los precipitados de las reacciones químicas de substancias diferentes. Los misteriosos movimientos de los átomos acaban en la más estrecha unión, en una unión que es, relativamente, la más estable. Pero ¿acaso se observa lo mismo en la Química orgánica? Ciertamente que, á pesar de la gran diferencia en las combinaciones y en la selección de las substancias (carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno), ha desaparecido la distancia

---

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 346; 1895, 180. *Nat. u. Offenb.*, 1897, 274. Hamann, *Entwicklungsgeschichte und Darwinismus*, 1892, 138.

entre la Química orgánica y la inorgánica; pero esta equiparación nada tiene que ver con la diferencia entre el cuerpo orgánico y el inorgánico, ya que la Química orgánica examina solamente las substancias que pertenecen al órgano, no el órgano; únicamente tiene en su mano la envoltura, no la esencia de lo orgánico.

3. Forma orgánica.—Las plantas y los animales de ínfima especie se nos aparecen también como formas elementales de la vida, como existencias individuales, independientes, como organismos que reposan en sí mismos. Pero las mismas *células* particulares de los cuerpos orgánicos han de considerarse en lo esencial como organismos propios, esencialmente perfectos en sí mismos, y el organismo entero se nos presenta como un agregado de organismos elementales microscópicos. Cada celdilla es un organismo elemental, provisto de todos los atributos esenciales de la vida [1]. La excitabilidad (Strasburger) no basta ni para el organismo individual ni para el total, pues en todas partes vemos movimiento para el fin de la nutrición, del crecimiento y de la propagación. El vegetal no halla á su alrededor la substancia orgánica ya preparada, sino que la forma de materia inorgánica según las necesidades de sus propios órganos. Él es «*el laboratorio sintético* en el cual se verifican, con materias *inorgánicas*, las numerosas combinaciones orgánicas que encontramos en el cuerpo de las plantas.» El animal se apodera de la materia organizada, pero la transforma por modo maravilloso en las combinaciones complicadísimas necesarias para su existencia.

Aun las partes inorgánicas contenidas en él, están sometidas á un cambio incesante de su agregado, contrario al proceso químico ordinario, y conduciéndose de diferente manera dentro del organismo que fuera de él. El oxígeno, en la reducción (descomposición del ácido carbónico) por las plantas bajo la acción de los rayos solares, y en la oxidación (formación del ácido carbónico) por el ani-

(1) Ranke, *Der Mensch*, I², 56.

mal, realiza una acción tan singular, que precisa suponer la acción de fuerzas químicas diferentes de las ordinarias. Estas, que por sí solas son tan desconocidas como la «fuerza vital», no son bastantes para explicar por qué razón, cambiando constantemente la materia, se conserva el individuo, el género y la especie, ni de qué manera forma el organismo por sí solo sus órganos y los emplea como medios para sus fines, ni de qué modo se relaciona la parte con el todo y cada parte con las demás. En la naturaleza inorgánica no se da en modo alguno esta capacidad de conservación. Las leyes físicas y químicas son fácilmente cognoscibles, pero ¿de dónde viene esa coordinación misteriosa para la labor del organismo, que observamos en los seres vivos? ¿De dónde procede ese portentoso *algo*, ese principio inmanente de actividad, que preside los procesos físico-químicos?

En el cristal, *una* sola materia, determina la forma: el cuarzo cristaliza en hexágonos, el carbono en cuerpo regular, etc. Pero la masa de materia en el germen, no podría producir la forma del organismo, porque de una mezcla confusa de diferentes substancias no resulta edificio alguno. Sería preciso un *solo* elemento material que lo regulara todo; éste sería el principio formativo, el plasma. Pero entonces también el desenvolvimiento de la forma sería esencialmente distinto de la formación del cristal, porque la materia plástica permite á las formas que de ella se desarrollan más amplia libertad que la concedida á los cristales (1). La misma Energética quiere solamente mostrar, mediante esta analogía, que la posibilidad del origen de oportunas substancias vivientes no aparezca como infinitamente lejana.

4. Generación espontánea. Su historia.—La opinión del vulgo se inclinó á creer que la vida puede brotar del seno de la tierra. Los griegos y los germanos consideraron á los dioses como primeros progenitores del linaje humano,

(1) Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 138.

y creyeron que al principio brotó la vida del inagotable seno de la tierra y del agua, que da al hombre sustento y nutrición (1). Antiguos poetas y filósofos eran de opinión que el calor vital universal había engendrado del légamo los seres vivos. Xenófanes y Empédocles lo hacen brotar todo espontáneamente de la tierra, en vías de formación aún. De Aristóteles pasó á los filósofos y á los teólogos posteriores la doctrina de la *generación espontánea (generatio aequivoca spontanea)*, si bien él, conforme al principio fundamental de su filosofía de la naturaleza, se declara contra la opinión de los pitagóricos de que de la materia pueden desarrollarse nuevas especies de seres naturales perfectos (2). Los escolásticos consideraron esta teoría como cosa muy natural, aun para los animales más grandes. En apoyo de la posibilidad de la transformación de los cuerpos, dice Orígenes que, según la idea de muchos, nacen ofidios de la médula espinal del hombre, avispas del caballo, estercorarios del burro, y, en general, gusanos de la mayor parte de los animales (3). Nadie dudaba que toda clase de gusanos y reptiles nacen del lodo, de la humedad, de las substancias en putrefacción animales y vegetales. En un compendio de Historia Natural del siglo IX, se dice que el topo es un animalito que nace de la tierra húmeda, por lo cual se le llama *mus* (de *humus terrae)*. En un compendio de Teología, que fué atribuído á San Buenaventura, las transformaciones de los cayados en serpientes son llamadas, según San Agustín, milagros *praeter naturam*, porque ocurren conforme á un orden semejante al de la naturaleza, pero no según el principio de la naturaleza. En efecto, el mismo fenómeno, según el orden de la naturaleza, podría haberse producido á consecuencia de un largo proceso de putrefacción, como puede inferirse

---

(1) M. Müller, *Wissenschaft der Sprache*, II, 423. Preher, *Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme*, 1880, 33.

(2) Bäumker, *Die Materie*, 49, 249, 278. E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 15. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 785.

(3) *C. Cels.*, 4, 57. S. Ag., *De Gen. c. Man.*, 1, 7, 12. S. Tom., *C. Gent.*, 2, 76, 4-5; *De ver.*, q. 12; *De an.*, a. 5.

de lo que ocurre por medio de las fuerzas germinales *(rationes seminales)* (1).

Esta idea de los escritores paganos, dada la condición de la Embriología y la Fisiología de aquel tiempo, no es sorprendente. El hombre inculto es propenso todavía hoy á explicar por generación espontánea la sabandija que se arrastra por el barro, los gusanos que hormiguean en la carne corrompida ó salen de la oruga viva, los parásitos de los intestinos y otros animales similares. Con todo, ya decía Lucrecio: «Es preciso convenir que de nada no se hace nada. Todas las cosas necesitan para su aparición de una semilla, en virtud de la cual germinan al suave soplo del aire.» Los autores cristianos aceptaron de los filósofos paganos los supuestos hechos, aunque pareciesen contrarios á su filosofía y á su fe. Sin embargo de ello, no se les ocurrió modificar su concepto de la Creación. Observando la menor estabilidad del movimiento terrestre y el gran influjo que ejerce en la tierra y en sus habitantes la posición variable de los cuerpos celestes, especialmente el sol, se inclinaron á creer que el portentoso movimiento regular del cielo es la causa de todos los movimientos terrestres. La fuerza celeste produce las formas en los cuerpos inferiores, es la causa de la generación y de la corrupción. Los medios eficaces son la luz y el calor, que, como por ensalmo, sacan las plantas y los animales de sus elementos, y cooperan á la procreación de los animales superiores.

Es verdad que confundieron en parte la causa con las condiciones y se vieron obligados á suponer en los cuerpos celestes una semejanza con lo que por su virtud se creaba en la tierra, pues «cada cosa engendra su semejante;» pero estaban muy lejos de considerar á los astros como primera

(1) Fellner, *Kompendium der Naturwissenschaften aus der Schule zu Fulda im 9. Jahrh.*, 1879, 139; *Compendium totius theologiae veritatis collatum per fratrem Ioan. de Combis*, 1569, 1880, 48. Schwertschlager, *Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums und des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Urzeugung*, 1885: *nach den Philosophen der Neuzeit*, 1888. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen*, 1888, 16.

y última causa, pues también ellos debían tener un motor invisible, por ser uno solo el motor no movido. Con todo, tampoco los elementos son puramente pasivos. Dios les infundió en la Creación el germen primitivo, que Agustín admite, no sin influencia del estoicismo, y que admitieron también San Buenaventura y otros escolásticos. Según él, la luz, con su prodigiosa fuerza, es la que despierta y anima los gérmenes; pero la última causa de la vida es Dios viviente, el cual es todo vida, y tiene la vida en sí mismo.

5. **Experiencia.**—La ciencia físico-natural moderna ha puesto en práctica otros medios para inquirir las causas de la vida. La observación atenta de la naturaleza ha demostrado que la propagación, aun de los más ínfimos organismos, hasta los hongos germinativos, se funda en el proceso generativo y en la división de las células. El hongo unicelular de las heces del vino, que no tiene más de 0,001 milímetro de grueso, no se forma por sí mismo; los innumerables infusorios de las substancias orgánicas putrefactas, tampoco son partículas orgánicas metamorfoseadas. También se ha hecho plena luz sobre el proceso generativo de algunos parásitos (entozoos), hasta ahora misteriosos, y el dicho: «Toda vida procede de un huevo» (Harvey † en 1658), se ha corroborado en todas partes por la observación. Lo orgánico sólo puede nacer de un semejante orgánico. Hay seres vivos que constan de una célula única, de una película con un sólo núcleo; pero su existencia presupone por lo menos la de una célula madre, de la cual nacen, por división, las células hijas. Toda célula procede de una célula (Virchow); todo núcleo de otro núcleo (Hertwig); toda semilla, de otra semilla (Altmann?). Ninguna informe gelatina albuminosa puede producir ni propagar la vida. Esta se propaga únicamente de célula á célula, de semilla á semilla. Sin forma vital no hay actividad vital (1).

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 107. Hanstein, *Das Problem des Protoplasma*, 1880. Semper, *Der Häckelismus in der Zoologie*², 1896. Wiesner, *Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz*, 1892. Ulrici, *Gott und die Natur*, 355. Gutberlet, *Naturphilos.*, 191; *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 183. Reinke, *Die Welt als Tat*, 155, 297. Wasmann, *Die Zellteilung in ihrer*

El microscopio nos ha revelado que las sustancias unicelulares son seres dotados de órganos perfectamente desarrollados y proporcionados. Tienen determinados órganos para el movimiento, y á veces también armas; poseen aparatos para apoderarse de las partículas nutritivas y para digerirlas, y órganos para la cópula, segregatorios, etc. Por mucho que se descienda hasta los últimos elementos, no ha podido observarse todavía el tránsito de los principios inanimados á los vivos. Así como el telescopio no enseña el origen del cielo cuando resuelve las nebulosas, tampoco el microscopio nos da luz sobre el origen de la vida cuando descubre en las gotas de agua un mundo de seres orgánicos. Häckel creyó haber descubierto la substancia primera (protistos) en los mónadas ó moneras (μονήρης=simple) ó protoamibas, es decir, amibas sin núcleo, y pretendió hacerla provenir de elementos organógenos (combinaciones del carbono). Nägeli le enseñó que las moneras ya eran seres regularmente organizados, á los que todavía precedían dos grados inferiores de formación; el primero de ellos consiste en la síntesis de substancias inorgánicas en combinaciones albuminarias, y el segundo grado en la organización de las mismas en micelos (*mica*=globulillo), moléculas de plasma, probios, protobios, como se llama á las primeras partículas orgánicas (πρῶτος=lo primero, πλάσμα=substancia de formación; molécula de *moles*=molécula), á la primera naturaleza viviente (βίος=vida). Con todo esto, según confesión del mismo Häckel, el protoplasma no es una masa homogénea, sin estructura, de naturaleza uniforme, sino que ofrece una composición química muy complicada y una estructura molecular delicada, es un edificio construído con dos substancias diferentes. Los organismos son el principio de la vida orgánica; pero hasta el presente nos son tan difíciles de explicar como lo es el origen de los cuerpos albuminóideos por medio de la síntesis sin obra de una substancia viviente. Strasburger considera las bacterias (βακτηρία=bastón) ó los

---

Beziehung zur Vererbung: Stimmen aus Maria-Laach, I, 1902, 539; *Zelle und Urzeugung*, II, 60.

bacilos como el animálculo más elemental; pero también éstos son bastante complicados, y para vivir necesitan una alimentación adecuada. Las amibas sin núcleo (móneras) no existen al parecer. Por consiguiente, queda en pie el insoluble enigma, y la cuestión del origen de la vida se complica más cuanto más se penetra en ella [1].

6. **Experimento.**—El experimento ha dado también una contestación negativa á la pregunta referente á la heterogenia (generación espontánea). Debido á los experimentos de Pasteur († 1895) [2], Tyndall y otros, se ha demostrado con seguridad que de las materias inorgánicas jamás se desarrolla un ser vivo, siempre que se tomen todas las precauciones contra la conducción de gérmenes orgánicos del aire ó del agua. La Cirugía ha hecho una aplicación utilísima de estos resultados con el vendaje de Lister para las heridas. Aunque en los modernos tiempos se afirma á cada paso lo contrario (Bastián), siempre se ha deducido de experimentos más escrupulosos que Pasteur tenía razón. Y si se objetase que con las precauciones prescritas, especialmente con la de no permitir el acceso del aire sino muy purificado, se destruyen las condiciones para la heterogenia, sería preciso indicar antes qué condiciones se requieren para esta generación espontánea, nunca observada. En realidad, con aquellas precauciones, únicamente se eliminan del aire los gérmenes orgánicos que, según recentísimas investigaciones, se mantienen en viabilidad, tanto á temperaturas elevadas como bajas. Así, pues, el experimento y la experiencia condenan de consuno la generación espontánea.

7. **Antigua fuerza productora de la tierra.**—Pero ¿no sucedió de otra manera cuando la madre naturaleza res-

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 40; 1894, 183. Ranke, *Der Mensch*, I, 94, 107. Pesch, *Welträtsel*, I, 171. De las 14 clases de protistos, los hongos y los bacilarios (diatomáceas), están enumerados entre las plantas. Los rizomicetos (bacterias) y mixomicetos, las móneras de Häeckel y los flagelados, se acercan más á las plantas que á los verdaderos animales; á los cuales (rizópodos, infusorios), pertenecen los demás protistos.

(2) *Ann. de phil.*, 1895, 284. K. Stölzle, *E. v. Baer*, 1897, 173.

plandecía aún en todo el vigor de su juventud? ¿No serían entonces de distinta constitución química y fisiológica las substancias? La materia viva que de ellas se formaba, ¿no tenía por este motivo una composición completamente diferente de la de hoy? De la misma manera que para el principio del ser, búscase también esta excusa para el principio de la vida; pero nosotros no podemos mostrarnos ahora más complacientes que antes, puesto que, en el caso presente, los experimentos demuestran lo contrario (1). Si quisiéramos conformarnos con recurrir á fuerzas desconocidas, ó buscáramos una explicación en una intensidad mayor de las fuerzas conocidas, deberíamos renunciar á los principios y métodos de la ciencia experimental; porque el calor, la luz y la electricidad, cuando son muy intensos, destruyen los organismos.

San Agustín y los escolásticos observaron ya que no debe recurrirse á lo maravilloso para explicar el principio de las cosas, y desde Lyell se considera en las ciencias físicas, como evidente axioma, que no es necesaria ninguna crisis extraordinaria para la explicación de los fenómenos geológicos, sino que bastan las actuales fuerzas operantes. ¿Cómo se pretende ahora, sin prueba alguna, á propósito del proceso vital, pedir auxilio á una fuerza de producción diferente de la de hoy? Entonces pudo haber sido la vida más exuberante y más vigorosa; pero la vida debía existir ya. ¿Hubo un tiempo *sin vida*? Luego lo que conviene explicarse es el tránsito. Aun cuando se admitiese, como recientemente han afirmado los evolucionistas, que en los esquistos cristalinos de las rocas primitivas (las cuales debían ser igualmente rocas sedimentarias, pero después cambió su forma primera (transformismo) por efecto del calor y por la intervención del agua á grandes presiones), son visibles las huellas de seres vivientes, la cuestión no quedaría resuelta, sino solamente aplazada. Además de esto, el granito y los arcaicos esquistos cristalinos

(1) Preyer, *Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme*, 1880, 36. *Nat. u. Offenb.*, 1887, 602. Kornelius, *Ueber die Entstehung der Welt*, 187.

han salido de una masa líquida incandescente, que hace imposible la vida orgánica. También el grafito, la apatita, etc., pueden haber nacido de otro modo que de seres orgánicos [1]. Un protoplasma «de un líquido abrasado» ó «gaseoso-incandescente» (Jänsch), es demasiado problemático.

El dudoso *Eozoon canadense* (ἠώς=aurora, ζῷον=animal) en el calcáreo primitivo del Canadá, reivindicado por Darwin para su hipótesis de una fauna precedente al silúrico, y el más dudoso todavía *Bathybius Haeckelii* (βαθύς =profundo, βίος =vida) en el limo del mar, no ofrecen la mejor ayuda para la solución del problema. El batibio está todavía sometido á discusión, pero fué relegado al reino de los muertos por su propio descubridor (Huxley). Este protoplasma, presunto foco de la generación espontánea, no es otra cosa que una disolución del calcio del agua marina en el alcohol, un precipitado de yeso [2]. Es cierto que el obscuro fondo del mar alberga abundante vida; pero esta vida no es la primitiva materia viviente. La conclusión relativa á tiempos remotísimos, es muy sencilla: aunque en el calcáreo primitivo del Canadá existieran restos de seres vivientes, quedaríamos sin saber cómo se combinaron los elementos sin una causa eficiente para animar la materia.

Consideraciones geológicas, histórico-evolutivas y filosófico-naturales obligan, pues, á suponer un despertar autóctono de la vida en la tierra, y también á sacar en consecuencia, si no queremos aceptar la insulsa teoría del

(1) Koken, *Die Vorwelt und ihre Entwicklungsgeschichte*, 1893, 19. *Jahrb. d. Naturw.*, 1892, 303.

(2) Véase Kirchhoff, *Unser Wissen von der Erde*, I, 1886, 720. Hamann, *Entwicklungsgesch. u. Darwinismus*, 1892, 7. En cuanto al Eozoon, véase *Württemberg. Jahreshefte*, 1876, 132; 1878, 155. Zittel, *Handbuch der Paläontologie*, I, 1880, 59, 105, los defiende á ambos. Koken, loc. cit., 65, t. I, cree que, después de las felices investigaciones de Möbius, las cuales demuestran apodícticamente la naturaleza inorgánica de las protuberancias existentes en el gneis laurenciano de América y Baviera, puede prescindirse del Eozoon. Se ha demostrado que el Eozoon en el terreno calcáreo, cerca de Passau es de forma inorgánica (Weinschenk, *Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München*, 1901, 404.)

acaso, que la posibilidad del origen de la materia protoplasmática y de los organismos primitivos, tuvo efecto á la voz en varios lugares (1), si se prefiere un postulado indemostrable, á la hipótesis de una causa superior.

8. **Generación espontánea hoy y ayer.**—Solamente se es consecuente cuando se afirma que la generación espontánea, como al principio, también se verificó *después* y *siempre*, y que *aun hoy* se verifica, si existen condiciones para ello (2). Pero si «esta opinión es general», según lo expuesto más arriba, será preciso esperar un poco antes de tener la prueba de esta afirmación, y no podemos dejar de sonreir cuando se nos dice que la demostración de tal aserto es imposible á la lógica, porque el producto de la generación espontánea escapa al alcance del microscopio más potente. Conocemos muy bien la analogía de esto con la historia del sistema copernicano; porque Copérnico atribuía á la imperfección de sus instrumentos la falta cometida en las paralajes anuales de las estrellas fijas. Pero las relaciones en ambos casos son muy diferentes. El sistema de Tolomeo, á pesar de las apariencias, tenía entonces menos probabilidad por sí mismo, y contra sí sus cómputos extraordinariamente complicados. Pero la teoría de la generación espontánea es contraria á la experiencia y á la experimentación. Por tanto, quien la afirme debe dar una prueba positiva de ella.

La existencia de organismos inferiores no puede ser una prueba de la generación espontánea verificada al *presente*, pues aquéllos presuponen en todas partes lo orgánico, y en la serie sucesiva de la fauna paleontológica existe un progreso hacia lo más elevado y perfecto. Por eso los organismos inferiores son, sin duda, los más antiguos. Así es, en realidad, y fácilmente se comprende que siendo tan

(1) Koken, 251, *Die Vorwelt u. ihre Entwickl.*, 74, 618. *Schöpfung, des Menschen.* Harms, Haacke *Naturphilosophie*, 155.

(2) Nägeli, *Abstammungelehre*, 15, 464. Baer, *Studien aus dem Gebiete der Naturw.*, 439, 454. Stölzle, *E. v. Baer*, 171, 222. Zehnder, *Die Entstehung des Lebens, aus mechanischen Grundlagen entwickelt*, 1899/1901. Schaaffhausen, Bastian, Strasburger: *Deutsche Rundschau*, 1887, 376.

sencillo su medio de propagarse han podido conservarse en el trascurso de todas las edades. Si los organismos inferiores nacieran *ahora* de lo inorgánico, deberían desarrollarse también en la actualidad animales más elevados de otros más inferiores; pero esto no se atreverían á afirmarlo ni los más audaces darwinistas. Darwin mismo observa, contra la hipótesis de una generación espontánea incesante, que apenas es necesario decir que la ciencia, en su estado actual, no puede apoyarla. Virchow condena la «torpeza de la ciencia natural que, en los procesos de la vida, sólo ve un resultado mecánico de las fuerzas moleculares inherentes á las partes que componen los cuerpos» (1).

9. **Materia primera animada.**—Aun cuando toda la materia fuese viviente, como suponen el panzoísmo (Heráclito), el panpsiquismo (Leibniz), la epigenesis (Buffon, Harvey), la pangenesis (Darwin) y la panperigénesis (Häckel, Wundt, Paulsen, Haacke, Rocholl), (πᾶν = todo, ζωή = vida; ψυχή = alma; ἐπιγένεσις = generación; πανγένεισς generación por unión de las partículas de todas las partes del organismo en las celdas del germen; περιγένεσις, por disposición de las mismas en el organismo engendrado semejante al engendrador), quedaría la pregunta relativa á la generación descompuesta en otras dos: ¿de dónde viene la primera materia viva? ¿cómo se han derivado de ella los organismos? El movimiento ondulatorio periódico de las partículas vitales (plastídulas), del cual quiere deducir la vida la perigenesis plastidular de Häckel, presupone el movimiento, confunde las partes con el todo y no puede explicar el movimiento peculiar de la vida, por medio del movimien-

(1) Darwin, *Origen de las especies*³, 1867, 154; *La descendencia del hombre*, 1871, 30; *Leben Darwins*, II, 1887, 205, 245, 255; III, 163, 173, 282. Virchow, *Archiv für pathol. Anatomie und Physiologie*, VII, 22. (*Rede auf der Naturforscherversammlung zu Wiesbaden*, 1887). Véase *Nat. u. Offenb.*, 1888, 41. De igual manera, Bunge, *Vitalismus und Mechanismus*, 1886, 488. Véase Gutberlet, *Monismus*, 67. Alblecht, *Die «Ueberwindung des Mechanismus» in der Biologie: Biol. Zentralbl.*, 1901, n.° 4-5. Sobre otros, véase A. v. Humboldt, *Ansichten der Natur*, 1871, 317, y Kant en K. Fischer, *Neuere Philos.*, III, 146; IV, 403, 493. Goethe, *Werke*, XXXVI, 221.

to general, sin hipótesis arbitrarias. No es sólo «hipotético» el designar la ley de herencia como memoria, la variabilidad como inteligencia de las plastídulas, y encontrar en ello la diferencia entre naturaleza orgánica é inorgánica. Aunque Bernstein designe la materia viva como un mecanismo molecular químico, regulado por fuerzas de contacto, y producido por un agregado de grupos moleculares químicamente diferentes, ni aun recurriendo á la analogía de la corriente eléctrica, de la cristalización y de la doble refracción, no ha conseguido aclarar el punto más importante [1].

Estas posibilidades son demasiado problemáticas para poder aplicarlas en serio. En creyéndose necesario un cambio de la definición de la materia, se condena implícitamente todo intento de explicar la vida por la materia. Esto equivale al empeño de hallar la cuadratura del círculo y el movimiento continuo. A la materia inerte se le atribuye la facultad de animarse á sí misma, «en tanto que lo que deba organizarse de tal materia, es para nosotros un punto obscuro, incomprensible» (Goethe). La «materia viviente» es un concepto vacío, que proviene de un círculo vicioso; se atribuyen á la materia tomada en general todas las propiedades de los individuos vivientes (Kant). Hipótesis infundada de Fechner es la de una materia primitiva capaz á la vez de lo orgánico é inorgánico; sin embargo de ello, también están conformes con esto Paulsen, Lassewitz, Hamann y otros. Si lo inorgánico fuera solamente las cenizas residuales de lo orgánico (Preyer), lo orgánico debería resistir al fuego. La formación sin micelio de los gránulos de almidón (Nägeli) presupone por lo menos una fluidez celular con azúcar. En la «generación espontánea de las masas del plasma» no sucede otra cosa; pues ésta es un producto de las propiedades inherentes á las molécu-

(1) Bernstein, *Ueber die Krafte der lebenden Materie*, 1880. *Nat. u. Offenb.*, 1881, 180. Häckel, *Welträtsel*, 1899, 139. Por lo contrario, Schöler, *Krit. d. wissenschaftl. Erk.*, 260, 433, 594. Gutberlet, *Kampf*, 184; *Monismus*, 56.

las de albumen; pero la simple concurrencia de las moléculas de albumen no produce ni el organismo más rudimentario. En los incontables casos en que la albúmina, en virtud de circunstancias diversas, se encuentra en estado de fluidez acuosa, nunca se obtienen organismos. El protoplasma no es puro albumen, sino que, entre otras cosas, contiene también albúmina. No hay célula vital que, además del albumen, no contenga también hidrato de carbono, grasa, lecitina, colesterina, etc. Con esto está conforme aun la «teoría mecánica de la evolución [1]».

10. Formación del albumen.—Mas hablemos de la formación del albumen, que hemos dado por supuesta. No se han encontrado todavía huellas de él en ninguna parte del mundo inorgánico. Ni una vez puede invocarse la analogía en el desarrollo del germen, porque éste es ya una acción vital. Si la primera gotita de plasma del primer ser orgánico se dotara análogamente de la facultad para tal disposición, nos hallaríamos otra vez delante de la misma hipótesis indemostrable é inverosímil. No puede salirse de este círculo, mientras se quiera deducir lo disímil de lo semejante. Es indudable que vemos transformarse diariamente, ante nuestra vista, materias inorgánicas en orgánicas; pero esto no sucede ni por virtud de su propia fuerza ni en razón de una disposición especial. Las plantas, que ya poseen vida, son los artífices naturales que intervienen en la transformación de la naturaleza inorgánica en orgánica.

Cuán necesario es para este fin un arte «natural», lo prueba el arte humano, el cual, á pesar de todos sus progresos, no ha llegado aún á este resultado. Es verdad que en el orden químico ha conseguido restablecer gran número de combinaciones orgánicas inferiores (urea, ácido oxálico, glicina, leucina, taurina, etc.) [2]; pero son productos

(1) Véase Reinke, *Die Welt*, 170, 315; *Einleitung in die theoretische Biologie*, 1901, 11, 304. Schöler, *Kritik der wissenschaftl. Erk.*, 264.

(2) Klein, *Entwicklungsgeschichte des Kosmos*, 1880, 154. Dressel, *Belebter und unbelebter Stoff*, 160. *Nat. u. Offenb.*, 1883, 252. Kirchhoff, *Unser Wissen von der Erde*, 721. Ulrici, *Gott u. d. Natur*, 215. Pesch, *Welträtsel*, I, 174.

de descomposición, que sólo gozan de propiedades químicas, pero no vitales. Cierto que la vida es movimiento; pero es un movimiento tan peculiar de los cuerpos orgánicos, que hasta ahora ningún artificio humano ha conseguido comunicarlo á los productos químicos. Las substancias organizadas, albúmina, fibrina, caseína, almidón celulosa, no han podido ser compuestas hasta el presente. La esperanza de producir el albumen vivo, caracteriza de la mejor manera el intento de suprimir el huevo del número de los cuerpos orgánicos (1).

Aun cuando se hubiera conseguido obtener artificialmente el albumen y la proteína, y aun fabricar células artificiales por medio de combinaciones de ácidos y sales inorgánicas, faltaría, no obstante esto, lo capital: la vida, el órgano. Con todo, no se forman estas materias libremente en la naturaleza, sino únicamente en el laboratorio por la mano del químico inteligente.

11. Temor de lo sobrenatural. Postulado del principio de causalidad.—Pero aun así, ¿cómo es posible que la generación espontánea sea aceptada por la mayor parte de los naturalistas? Dos causas pueden darse de esta extralimitación de la ciencia experimental. Una es el *temor á lo sobrenatural*, á lo supramecánico, lo cual es reputado como último refugio de la ignorancia; otra es el método formal de toda investigación. En Kant encontramos ya estos dos prejuicios. En la constitución de los cuerpos orgánicos, así como en el origen de la materia, admite un límite de la ciencia natural, y cree que antes llegaremos á conocer la formación de todos los cuerpos celestes y el origen de toda la constitución actual del edificio universal, que la generación clara y distinta de una hierba ó de una oruga por medio de fuerzas mecánicas. Sin embargo de ello, no pretende impugnar la posibilidad, sino sencillamente la cognoscibilidad del origen mecánico de los seres

---

(1) Götte, *Entwicklungsgeschichte der Unke*, 1875. Spitzer, *Beiträge zur Deszendenztheorie*, 1886, 181, 192, 205. *Nat. u. Offenb.*, 1890, 352; 1896, 633; 1900, 727. Gutberlet, *Der Mensch*, 100.

orgánicos, de modo que en su cosmología cree poder hacerlo todo con la mecánica. No niega la Creación, pero la limita á lo milagroso.

Darwin, en su obra relativa al origen de las especies por selección natural, reconoció la necesidad de la creación de algunos tipos primitivos. Pero sus partidarios más avanzados le recordaron el *principiis obsta*, pues opinan, y con razón, que si se concediera una sola vez la intervención de una fuerza sobrenatural, habría que admitirla también en otros puntos. «El que, para el primer principio de la vida en nuestro planeta, no acepta ninguna generación espontánea de móneras según nuestro concepto, no podrá menos de creer en un prodigio sobrenatural; este es, en efecto, el último extremo al que aun hoy se acogen muchos «naturalistas serios», renegando de la propia razón [1].» «Negar la generación espontánea, es declarar lo milagroso». Darwin cambió, en efecto, más tarde su opinión con respecto al origen del hombre; pero sin llegar á una sólida convicción. Otros no fueron tan lejos. Unicamente rechazaron el concepto vulgar de la Creación, según el cual los seres naturales salieron absolutamente perfectos de la mano del Creador, cada especie independiente y distinta desde el principio; opinión, dicen, que carece de firmeza científica, de toda prueba tomada de la historia natural. Pero el evolucionismo no niega la Creación, la cual en ninguna parte puede buscarse y encontrarse mejor que en la historia de la evolución natural, si se considera la Creación, no como un hecho perteneciente á un pasado ó á momentos remotos aislados, sino como una *actividad divina* continua, omnipresente en el tiempo [2].

Pero esta extrema concesión es denegada por los más de ellos y rechazada también por naturalistas serios en nom-

---

(1) Häckel, *Anthropogenie*, II 4, 1894, 471; *Welträtsel*, 299.

(2) A. Braun, según Zacharias, *Ueber gel. u. ungel. Probl. d. Naturforsch.*, 43, 62, el mismo Lotze, *Mikrokosmos*, I, 57, Baer, *Studien*, 416. Reinke, *Die Welt*, 429, 441; *Biologie*, 559. Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 789. Véase Schanz, *Ueber neue Versuche*, 250.

bre de la ciencia. Conceden éstos que no se ha demostrado la verdad de la generación espontánea, pero niegan que se haya demostrado que sea falsa; es más bien un postulado del *principio de causalidad*, «si no se quiere recurrir á un origen sobrenatural de los primeros organismos», ó á un milagro; «no es tanto un problema de observación y experimentación, cuanto una realidad deducida de la ley de conservación de la energía y de la materia» (1). El proceso fisiológico consiste sencillamente en procesos físico-químicos, en fenómenos de movimiento, que pueden transformarse, efectivamente, en otros movimientos; pero nunca dejar de ser movimiento en general. La energía no puede jamás desaparecer como tal, ni producirse de nuevo. ¡He aquí un hecho deducido de leyes! No; si hay hechos que se deducen de leyes ciertas, sin que puedan confirmarse empírica ó experimentalmente, estos son cabalmente los hechos metafísicos.

Mientras los unos califican de hipotética la ley de la conservación de la energía, porque nosotros, en efecto, sólo comprobamos una proporcionalidad, y no podemos medir la energía integral que reside en un cuerpo (Schöler), quiere Häckel sintetizar la ley de la conservación de la materia y la de la fuerza, en una ley de la *conservación de la substancia*, lo que también sería muy problemático.

Si al menos la *analogía* favoreciese tal aserto, aún la admitiríamos; pero la analogía dice que lo inorgánico sólo se organiza por medio de lo orgánico. Es cierto que del hecho de que el telescopio no nos muestre ningún habitante de los astros, no podemos deducir que están inhabitados; pero tampoco deberíamos inferir que estén habitados si la analogía de la tierra habitada no nos diera algún fundamento. Respecto á lo que cae dentro de los límites de la perceptibilidad en el campo del microscopio, nos falta del todo esta analogía; pero la ley de causalidad exige precisamente una razón suficiente para el principio de la vida. En

(1) Kirchhoff, *Unser Wissen von der Erde*, 722. Nägeli, *Abstammungslehre*, 83. Por lo contrario, Reinke, loc. cit., 314. Gutberlet, *Monismus*, 74.

la aplicación de la misma á la vida física, ocurren generalmente muchas dificultades que denuncian la diferencia esencial entre vitalismo y mecanismo, y cómo los efectos en el organismo, aun en casos semejantes, son en un todo diferentes de los del mundo orgánico.

12. Gérmenes orgánicos de otros cuerpos celestes. —La Teología física de los griegos imaginó el cielo y el aire como productores de simientes. Se cree que Anaxágoras enseñó que los seres orgánicos nacieron de semillas caídas del cielo (¿meteoros?). San Agustín observa que si los ángeles ó los cazadores no han llevado los animales á remotas islas, estos últimos han debido brotar de la tierra. [1] En América han prevalecido con frecuencia estas opiniones. Hoy no se recurre ya á los ángeles de Dios; bastan las fuerzas naturales. La tierra misma, en el gran océano universal, es una isla insignificante en la cual pueden brotar «flotantes» seres vivientes de otras islas. Muchos naturalistas (Thomson, Helmholtz, Sterry, Hunt y otros) elogian esta presunción. Si los demás astros albergan seres orgánicos, ¿quién lo sabe? Más adelante volveremos á esta cuestión. La mayor parte de los astrónomos, con los poetas y los filósofos antiguos, suponen habitada *una parte del mundo sideral* [2]. Modernamente se pretende haber encontrado en los *meteoritos* una prueba positiva de la existencia de seres orgánicos en el espacio celeste. Estos viajeros cósmicos suelen presentar de cuando en cuando algunas huellas de una masa orgánica muerta. Por este motivo se confirmaría la posibilidad de la transmisión de la vida, aunque el estado candente en que se hallan cuando entran en nuestra atmósfera ó que reciben por el frotamiento, no es muy favorable á la conservación de tales gérmenes vitales. El espacio vacío por el cual vuelan, es tan enormemente frío, que los gérmenes deberían estar necesariamente helados; el rozamiento en la atmósfera es tan poderoso, que, por el calor, debieran quedar desecados y perder la virtud

(1) *De civ. Dei.*, 16, 7. A. v. Humboldt, *Kosmos*, I, 1845, 489.
(2) Pohle, *Die Sternenwelten*, 1.

germinativa (1). Aun cuando los aerolitos se formasen, no por fusión, sino por solidificación de vapores á consecuencia de un enfriamiento instantáneo, no obstante esto, la temperatura sobrepuja los 85°, bajo los cuales todavía se encuentran algas en los géiseres de Islandia.

Pero supongamos que sean suficientes estos escasos indicios para apoyar una hipótesis de tal alcance, ya que, según muy recientes observaciones (meteorito de 9 de Junio de 1889, en Mighei, Rusia meridional), parece que se ha confirmado la presencia de substancias orgánicas en algunos aerolitos; ¿qué se deduce de aquí con respecto al origen de la vida? Nada más sino que este problema debe trasladarse á otros cuerpos celestes. Aunque la vida se hubiera comunicado sucesivamente de unos cuerpos á otros, no podría ser coeterna con la materia, á pesar de la infinidad del firmamento. Si no queremos invalidar los fundamentos y principios de toda investigación, no es lícito suponer aquí otras fuerzas, ni otra clase especial de fuerzas vitales; de lo contrario, nos hallaríamos otra vez en el mismo torbellino, cuyas fuerzas misteriosas atraen hacia el abismo á todos los que están asidos á la materia. Tampoco aquí encontraremos apoyo seguro, mientras no rompamos el círculo y reconozcamos el origen de la vida como efecto de un poder colocado fuera de la causalidad ordinaria.

13. Ineptitud de la ciencia para explicar el origen de la vida.—Inútil es estudiar y devanarse los sesos. Kant y Darwin, y con ellos todos los naturalistas juntos, confiesan unánimemente que es imposible explicar el misterio de la vida en la tierra; de tal modo consideran vana toda especulación sobre este argumento. «Es sencillamente una locura indagar ahora el principio de la vida; tanto valdría indagar el principio de la materia (2)». Darwin que, en la

---

(1) Kirchhoff, *Unser Wissen von der Erde*, 723. Humboldt, *Kosmos*, I, 373. Nägeli, *Abstammungslehre*, 84. Pfaff, *Schöpfungsgesch*, 738. Schiaparelli calcula la temperatura en 1926931° (véase *Nat. u. Offenb.*, 1896, 455.

(2) *Leben Darwins*, III, 18. Véase también Dubois-Reymond, *Tierische Elektrizität*, y sobre esto, véase Ulrici, *Gott und die Natur*, 234. Kant, *Naturgeschichte des Himmels*, *Vorrede. Ausg. von Kehrbach*, 14. Gutberlet,

segunda edición de su tratado sobre el origen de las especies, modificó la hipótesis de la creación de algunos arquetipos, volvió á ella en ediciones sucesivas. La analogía le hubiera conducido á suponer un arquetipo único para animales y plantas, pero podía ser un guía engañoso. Así, los caminos más diversos conducían, en definitiva, á un mismo término: á la escueta confesión de nuestra *completa ignorancia*. H. Spencer, que al principio se mostró tan temerario filósofo del darwinismo, tuvo que confesar no ha mucho tiempo que «la teoría de una fuerza vital especial es inadmisible; la teoría físico-química se ha mostrado asimismo incapaz; luego, conclusión necesaria, la esencia de la vida en general es inescrutable [1]».

Con el mismo derecho con que el naturalista supone la existencia de átomos, moléculas y éter para la explicación de los fenómenos físicos y químicos, sin que pueda dar de ello una demostración exacta, debe admitir también un principio fuera del mundo de los fenómenos, causa y origen de los seres vivientes. A la luz que arrojan las ciencias físicas, podrá asegurar que la tentativa de penetrar en este campo colocado fuera de los sentidos, es recaer en la vieja Metafísica; pero á nosotros nos basta que él nos determine los límites dentro de los cuales el mecanismo de la naturaleza puede explicar los fenómenos, más allá de los cuales no es capaz de dar satisfacción á nuestro afán de saber. Si el naturalista se ve obligado á reconocer la *espontaneidad* de los actos que constituye la distinción práctica, tan sencilla y al mismo tiempo tan enorme, entre los cuerpos animados y los inanimados, como la última realidad que indica

Naturphilos., 277. Romanes, *Darwin nach Darwin*, 1892, 18, parte sencillamente de la vida como de una grandeza dada. Zimmermann, *Das Rätsel des Lebens und die Ratlosigkeit der Materialisten*, 1877. Reinke, *Die Welt*, 294. Scherer, *Das biologisch-psychologische Gottesbewusstsein bei Hr. Sam. Reimarus*, 189, 7. Oswald, *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, 1902, 317, no ve ningún misterio indisoluble en el hecho de la vida.

(1) Carta de 12 de Octubre de 1898 en la Revista *Nature*, LVIII, 493; según Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* ², 1900, 807, A. 1. Branco, *Das Werden der Erde und der Lebewelt: Sitzungsber. der preuss. Akademie*, 1900, 679. *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 326.

la existencia de una extensa línea de demarcación entre el objeto principal de la ciencia biológica y todas las demás, demuestra con ello que el conocimiento de los hechos más importantes de la naturaleza ha de buscarse en un orden superior de cosas. La vida reside sólo en lo viviente, y únicamente de lo viviente puede provenir. El primer germen tampoco nació por sí mismo. El plasma del germen tampoco es un manantial eterno de fenómenos vitales.

Cierto que no nos es permitido concebir la vida como cosa introducida milagrosamente en la materia de que consta el organismo. Pero ¿por qué no ha de poder infundirse una nueva potencia, una nueva forma, en las substancias ya preparadas física y químicamente? Lo que decimos del origen de la materia debemos aplicarlo al origen de la vida, ó si se quiere, al origen de la naturaleza viviente. El animismo, que es el fundamento de la Fisiología, es también el baluarte del espiritualismo.

14. Causa absoluta viviente.—La *causa de la vida* ha de ser por esto mismo viviente y activa. Sólo el Dios *vivo*, que tiene la vida en sí y que es la vida, puede ser el autor de la vida. Tanto la filosofía platónica como la aristotélica, conducen á esta consecuencia, porque las ideas, que todo lo dominan, que bajo un sistema único de leyes ordenan la variedad de las formas singulares y de los movimientos individuales, así como las entelequias, que forman el *substratum* de toda la evolución de los organismos, nos encaminan de igual manera hacia una causa absoluta y viva, superior á la naturaleza, que da el primer impulso y rige la vida orgánica. Hasta que por procedimientos químicos no se logre formar la célula del germen con la facultad de desarrollarse, y construir el lazo que, con el nombre de «fuerza vital», reúna los elementos dispersos en una unidad orgánica y ponga freno al capricho de sus fuerzas, no queda otro recurso que confesar que nos hallamos aquí en un terreno sagrado.

15. Segundo estadio de la prueba cosmológica.—Esta deducción de un Creador vivo y distribuidor de la

vida, deducción sacada de la observación de la vida real en la naturaleza, puede consignarse como el segundo estadio de la prueba cosmológica. El Autor de todo lo que es se manifiesta como viviente, como Ser soberano, como vida suprema. La idea de una vida absoluta subsistente desde la eternidad, fundamento del ser, vida en sí misma, en la cual vivimos y somos, supera á las fuerzas del entendimiento humano. Pero cuando nuestro entendimiento tiene necesidad de elegir entre la autogonía ó la eternidad de la vida la decisión no puede ser ya dudosa. ¿Es por ventura más razonable creer en un batibio eterno que en un Creador eterno, en un plasma eterno que en una Inteligencia eterna? «Nosotros preferimos lo vivo á lo inanimado, lo dotado de sentidos á lo insensible, lo inteligente á lo no inteligente. Por tanto, debemos reconocer que el Creador posee la vida en grado supremo, lo siente todo y lo conoce todo» *(summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere)* (1).

(1) S. Ag., *De trin.*, 15, 4; *Ep.*, 177, 7. S. Tom., *S. th.*, 1, q. 18, a. 3; q. 10, a. 1 ad 3. Staudenmaier, *Dogm.*, III, 283, 290.

CAPÍTULO VIII

Plantas y animales

1. Variedad del mundo inorgánico.—2. Del orgánico.—3. Cómo se explicó en lo pasado. Griegos y romanos.—4. Padres y escolásticos.—5. La Paleontología sobre la formación de las plantas y de los animales.—6. Ciencias auxiliares.—7. Principios del evolucionismo. Buffón, Lamarck.—8. Adversarios: Linneo. Couvier.—9. Darwin.—10. Variabilidad.—11. Extensión de la misma.—12. Estabilidad de los caracteres específicos.—13. Disposición del germen.—14. Variabilidad en los primeros tiempos.—15. Variación á saltos.—16. Causas internas de la variabilidad.—17. Incomprensibilidad.—18. Excitación.—19. Herencia.—20. Atavismo: Irregularidad del mismo.—21. Herencia de cualidades adquiridas.—22. Ley fundamental biogenética.—23. Correlación.—24. Organos rudimentarios.—25. Límites de la herencia.—26. Selección natural en la lucha por la existencia.—27. Rudimentos: Excepciones.—28. Divergencia.—29. Mímica.—30. Teoría sin prueba experimental suficiente.—31. Supervivencia de lo más idóneo. Animales inferiores, imperfectos.—32. Principio de los órganos.—33. Excitación mecánica, adaptación.—34. Cambio de funciones.—35. Adaptación recíproca de los organismos y del domicilio de los seres orgánicos. Insectos y flores. Aire y luz.—36. Utilidad de las propiedades morfológicas en el reino vegetal.—37. Teoría de la emigración.—38. Selección sexual.—39. Conducta de las hembras.—40. En el reino vegetal.—41. Relación constante de los sexos.—42. Ninguna especie es nueva.—43. Impulso interno de mejoramiento.—44. La teoría de la descendencia es una reconstrucción histórica incompleta.—45. Desaparición de las especies.—46. Falta de formas de transición.—47. Propagación corológica.—48. Concepto de la especie.—49. Distinción entre planta y animal. Sensación y movimiento espontáneo.—50. Límites superiores del conocimiento de la naturaleza.—51. Dinamismo psíquico.—52. Teología y darwinismo.—53. Tercer estadio del argumento cosmológico.

I. Ligero estudio de la naturaleza y de su historia

1. Variedad del mundo inorgánico.—Hacia donde quiera que dirijamos la vista, vemos enlazadas en la naturaleza la armonía y la unidad con la mayor variedad de formas y movimientos. Diríase que la naturaleza ha pensado benigna y próvidamente en satisfacer las necesidades del espíritu humano, el cual en la uniformidad y monotonía halla fastidio, y en cambio, en la variedad halla alegría. Aun

los grandes *cuerpos celestes* con sus planetas y satélites, á pesar de las leyes uniformes, ofrecen cierta variedad é irradian, con diverso brillo y distintos colores, su espléndida luz. «Una es la claridad del sol, otra la claridad de la luna y otra la claridad de las estrellas; y aun hay diferencia de estrella á estrella en la claridad» (I *Cor.*, XV, 41). Distinguimos estrellas blancas, amarillas, azules y rojas; pero ¡qué abundantes son los matices intermedios! Asimismo, la distribución de los astros en el espacio es muy diversa; unos en el norte, otros en el sur del cielo, éstos en la vía láctea, aquéllos en los polos. ¿De dónde procede esta multiplicidad en la unidad, esta variedad en la armonía? ¿Debe conducir por sí misma la homogeneidad á la heterogeneidad, la pluralidad de fuerzas á la unidad del efecto?

Pero detengámonos en la tierra; no pretendamos describir ni esas agrupaciones de terrenos según su longitud y latitud, ni el contraste admirable de llanuras y montañas, de tierra y agua; contentémonos con aquellas clases de cuerpos inorgánicos que se hallan más próximos á los orgánicos y, sin embargo de ello, son tan diferentes. Los *cristales* se forman de soluciones, con la mayor regularidad, según leyes perfectamente definidas, conforme á los seis sistemas cristalinos calculados matemáticamente en sus caras, aristas, ángulos y ejes (ideales). La gran variedad que hay ya dentro de estos sistemas es inmensamente mayor si se atiende á la libertad de cada una de las formas. Diversas materias, á temperaturas distintas, cristalizan en dos ó más sistemas, pero luego los cristales discrepan unos de otros. El espato calizo cristaliza en el sistema exagonal romboédrico; pero de él se conocen 41 romboedros diferentes, 45 escalenoedros distintos, 7 pirámides exagonales diversas; si á estas formas añadimos las que resultan de la combinación de unas con otras, tenemos un total de 750 figuras. Esta misma sencillísima substancia, el carbonato de calcio, se presenta también como aragonita en otro sistema cristalino, el rómbico, cuya forma no puede reducirse matemáticamente á la exagonal. Aquí se repite la

misma variedad. ¿Dónde tiene su origen? ¿De dónde procede la fuerza, la dirección y el movimiento de los átomos, que forman siempre las mismas figuras? ¿No es permitido recurrir á una diferenciación premeditada por una causa libre? (1)

2. Variedad del mundo orgánico.—Pero la variedad de las formas tiene su propio asiento en el mundo *orgánico*. A primera vista, parece que aquí la libertad de formación ha roto todas las trabas de la ley. Ora contemple el observador de la naturaleza la matizada florescencia de algunos prados con sus fondos verdes, ó la exuberante vegetación de una selva virgen de los trópicos; ora dirija su atención al zumbante y brincador mundo de los insectos, ó á los cantores vestidos de plumaje, ó á los furiosos habitantes de la selva y del desierto, en todas partes llega su admiración al colmo ante el maravilloso espectáculo que se ofrece á sus miradas. Permitámosle dirigir la vista á las profundidades del mar, hasta hoy considerado como lugar de tinieblas y de muerte, como lo permite, por ejemplo, el Acuario en Nápoles; al ver allí aquellas etéreas figuras de miembros sutilmente divididos, de brillantísima luz polícroma, se detiene aturdido de asombro en presencia de tanta magnificencia del mundo animado naturaleza (2). Mas no concluye aquí todavía el reino de la naturaleza. El microscopio descubre en cada gota de agua, en cada germen, un nuevo mundo orgánico; no es menos portentoso en lo pequeño que el otro en lo grande. Cada día vemos más justificadas por las investigaciones de la Historia Natural aquellas palabras de San Agustín: «Grande es Dios en lo grande; pero más grande es todavía en lo pequeño».

Acudamos ahora á los números. En la actualidad se calculan 366.000 especies de animales, y entre las plantas 500.000 fanerógamas y 20.000 criptógamas (3), sin contar

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 66. Gutberlet, *Der Mensch*, 10.

(2) Ruhle, *Aus dem Leben der Tiefsee: Nat. u. Offenb.*, 1890, 35. Chun, *Aus den Tiefen des Weltmeers*, 1900.

(3) *Nat. u. Offenb.*, 1882, 150, 508; 1888, 65; 1889, 313. *Zoological Record*, 1896.

las innumerables razas y variedades. Pero ni aun los individuos de la misma especie son completamente iguales. Los hijos de los mismos padres, las crías de la misma pareja de animales, los vástagos de la misma semilla, se apartan de los padres y entre sí considerablemente. «Todos los hombres tenemos la misma figura, mas ello no obstante, cada uno tiene sus rasgos peculiares; todos nos parecemos, pero en realidad no hay tal parecido»; así habla M. Félix. En un ondulante campo cubierto de espigas, apenas hay dos tallos iguales; en un árbol no se encuentran dos hojas idénticas [1]. Esta variedad de las formas orgánicas es el hechizo del mundo orgánico para el observador de la naturaleza, pero constituye también uno de los más intrincados problemas para el hombre pensador. Una vez dado el principio de la vida, ¿bastan las fuerzas y las leyes de la naturaleza para crear este prodigioso y matizado ejército de formas orgánicas, ó nos vemos conducidos también aquí de nuevo hacia un límite de la ciencia experimental, que es un indicio de otro mundo?

3. Cómo se explicó en lo pasado.—De esta cuestión apenas tuvieron vaga idea los antiguos naturalistas, los cuales sólo conocían la fauna y la flora que con ellos se relacionaba, y aun esto en un circuito reducido. Aristóteles no planteó la cuestión referente á la pluralidad y variedad, pero ordenó el conjunto de las cosas naturales desde un punto de vista único, y, según la ley de continuidad, en una escala ascendente. En ella ha lugar un tránsito graduado de lo inanimado á lo viviente, de lo imperfecto á lo perfecto. La naturaleza pasa de los seres inanimados á los vivientes de un modo tan insensible y continuo, que se ocultan los límites precisos entre ellos y desaparece el lugar de los miembros intermedios. «Después de la serie de lo inanimado, viene inmediatamente la de las plantas; mas entre las clases individuales de plantas

---

(1) Zöckler, *Beziehungen*, II, 451. M. Félix, *Oct.*, 18. Séneca, *Ep.*, 113. Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 39. Pesch, *Welträtsel*, I, 430. Eucken, *Grundbegriffe der Gegenwart* [2], 1893, 103.

no sólo se descubren diferencias de vitalidad más ó menos desarrollada, sino que podría decirse que todo el reino vegetal aparece como dotado de vida en comparación con el inorgánico, y como desprovisto de vida en comparación con el reino animal. Además, el tránsito de las plantas á los animales se realiza sin solución de continuidad; pues considerando algunos animales marinos, por ejemplo, las esponjas y las actinias, se ofrece la duda de si son animales ó son plantas.» El mismo progreso continuado en el desarrollo vital puede observarse en todas partes en lo concerniente á la formación del cuerpo, al modo de vivir, á la propagación, nutrición de los hijuelos, etcétera. Por esta razón es considerado Aristóteles como el «padre legítimo del darwinismo» (1).

La hipótesis de la generación espontánea, aun para animales más perfectos, mostró á otros el camino para explicar genéticamente la continuidad. En Anaximandro y Empédocles se hallan insinuaciones de una teoría evolucionista, á la cual se inclinaron Epicuro y Lucrecio. Todo el mundo orgánico fué puro resultado de elementos aislados ó de una multitud de partículas. El atomista Epicuro supuso que el mundo viviente nació de la reunión fortuita de los átomos. En el poema didáctico de Lucrecio tenemos un raro ejemplar del principio del evolucionismo. Plinio considera como indiscutible la transformación de las especies. Los neoplatónicos griegos y los peripatéticos árabes rindieron homenaje á la doctrina de la emanación panteísta.

4. Padres y escolásticos.—Verdad es que los cristianos aceptaron de la Filosofía natural pagana la doctrina de la generación espontánea, pero creyeron poder armonizar con ella la doctrina claramente expresada en el texto de la Sagrada Escritura, que todas las especies fueron creadas en el principio tal como viven ahora (2). Sólo la creación de las *plantas venenosas* y de los *animales dañinos*

(1) Schöler, *Kritik der wissenschaftl. Erk.*, 225.
(2) Orig., *C. Cels.*, 1, 57.

quisieron relegarla los Santos Padres, por razones teleológicas, al tiempo que siguió al pecado original. Acomodándose al ejemplo de Filón, intentó San Agustín otra explicación, fundada, en parte, en motivos teológicos, y en parte, en razones físicas. Creyó poder salvar mejor la eternidad del acto creativo de Dios y la temporalidad de lo creado, limitándolo á un acto de creación único é instantáneo y poniendo en esto también el principio del tiempo, persuadido de que con ello dejaba en la libertad necesaria á la Filosofía natural y obviaba todo conflicto entre la fe y la ciencia. Verdad es que, en esta exposición, más bien se contiene una profunda especulación dominada por las ideas platónicas, que un razonamiento rigurosamente científico, es más una adivinación genial que el resultado de investigaciones exactas; sin embargo de ello, fué una idea grandiosa el concentrar el poder creador de Dios en un acto único, en el que se juntan el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Idea sublime fué explicar la multitud inmensa de las cosas creadas por medio de las eternas ideas divinas, las cuales, como gérmenes de vida, fueron sumergidas en la tierra. Los gérmenes primitivos de los estoicos, las simientes ultraterrenas de Aristóteles, vinieron á ser en cierto modo gérmenes vivos en el seno de la tierra, gérmenes que, creados por Dios, á su mandato, debieron empezar oportunamente su desarrollo. También parece que la Sagrada Escritura apoya esta interpretación. Dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, produzcan las aguas reptil de ánima viviente, produzca la tierra ánima viviente en su género. La poderosa influencia que ejerció San Agustín en el desenvolvimiento de la Teología de Occidente, ayudó también á su teoría sobre la Creación. Isidoro de Sevilla, Beda y otros, como en otras muchas cosas, también y principalmente en la Creación simultánea, siguieron los pasos de San Agustín.

La Escolástica, á pesar de tener en mayor aprecio el concepto aristotélico de la naturaleza y la ciencia natural y la teoría de la Creación de los griegos, no pudo sus-

traerse completamente á la influencia de San Agustín, á cuya explicación concedió, por lo menos, una autoridad comparable á la de que gozaba la explicación de los griegos á propósito de la manera según la cual fueron creadas las especies en su estado actual. Más todavía, á pesar de su rígido concepto de las especies y de su lógica inflexible, la Escolástica, mediante la Filosofía aristotélica, sobrepujó la opinión de San Agustín, pues mientras este doctor creía que Dios había creado los gérmenes de todas las especies, los escolásticos no se mostraron reacios á interpretar la teoría de la materia y de la forma en el sentido de una *evolución de los seres orgánicos*, ni á poner como base de toda evolución ciertos gérmenes (entelequias) que se encaminan á tipos determinados. La materia tiende á la forma; la forma sencilla, á la más elevada y compleja; lo inanimado, á lo viviente; el alma de las plantas, al alma sensitiva, y ésta, al alma racional. Las formas más elevadas del grado inferior se tocan con las formas más bajas del grado superior, proceso que se renueva incesantemente en la vida embrionaria, pues toda generación es un progreso de lo imperfecto á lo perfecto. El feto humano vive primero la vida de las plantas; después, la vida del animal; y, por último, la vida del hombre [1].

Pero los escolásticos no intentaron afirmar con esto una evolución puramente natural, sino que tuvieron la forma substancial como invariable y reconocieron sobre todas cosas la fuerza de los cielos y la Primera Causa, el Primer Motor. Podría cuestionarse si este desenvolvimiento fué concebido como algo sencillamente lógico y no como genético; algunos, como Alberto Magno, admitieron sin duda una transformación real de las especies; pero no puede haber duda en que, según la opinión de los escolásticos, en

(1) S. Tomás, *C. Gent.*, 2, 89; 3, 22, 64; *De pot.*, 3, a. 9; *De an.*, 2 ad 9; 11. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 633, 820. Pesch, *Welträtsel*, I, 304, 704. Grassmann, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins*, 1889. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, II, 1901, 263.

todas partes obra la Primera Causa por medio de las causas segundas. Jamás pasó por la mente de los escolásticos que la variedad de las formas que ahora pueblan la tierra, hubiera nacido del acaso; por lo contrario, rechazaron enérgicamente tal concepto fundándose en la Sagrada Escritura. De Dios procede, no sólo la Creación en sí, sino también la distinción de las cosas (1). Los multiformes rayos de la magnificencia divina se reflejan en el orden de las cosas diversas, orden operado por la analogía. Únicamente lo que depende de la materia puede ser sometido al acaso. Que haya en una especie más ó menos individuos, y que la índole de la especie esté caracterizada en unos más que en otros, será algunas veces efecto del acaso, opina Santo Tomás, puesto que pudiera depender de la materia; pero atribuir al acaso la existencia de las especies de los seres rigurosamente distintos entre sí y su inmutable estabilidad, sería lo mismo que llamar efecto del acaso á lo que más se opone al acaso.

5. La paleontología sobre la formación de las plantas y de los animales.—También respecto á este punto poseen las *ciencias naturales modernas* otras experiencias y mejores subsidios. Lo que San Agustín había presumido, es hoy un hecho evidente. Las diferentes especies aparecieron sucesivamente en la superficie de la tierra, muchas han desaparecido, otras se presentaron más tarde. La Paleontología demuestra que, poco á poco y después de grandes intervalos, aparecieron primeramente en la tierra las formas elementales; desaparecidas éstas, otras ocuparon su lugar, para cederlo á su vez á otras nuevas. Las plantas van progresando de las criptógamas á las monocotiledóneas, de éstas á las dicotiledóneas. La formación *silúrica* (las

---

(1) S. Tomás, *C. Gent.*, 2, 39, 43, 45; 3, 97; *Compend. theol.* (Opúsc. 1), c. 101; S. th. 1, q. 47, a. 1-2. Gardeil, *L'évolutionisme et les principes de St. Thomas: Revue thomiste*, 1893. Sobre Alberto Magno, véase Meyer, *Geschichte der Botanik*, 1857, 47, 63. Sobre los griegos: Zeller, *Ueber die griechischen Vorgänger Darwins*, 1878. Bäumker, *Die materie*, 8, 77, 356. Plinius, *Hist. nat.*, 21, 11; *Convolvulus tirocinium naturae lilium formare discentis.*

rocas más antiguas de transición) ofrece en una alga marina el residuo orgánico más antiguo, además de las esponjas; la formación *devónica* (las rocas más recientes de transición, arenisca hullera, grauwacke) ofrece plantas criptógamas terrestres; la *formación carbonífera* es el período de las criptógamas; posee las primeras coníferas y quizás también algunas monocotiledóneas. Recientemente se ha observado en Australia, en la India y en el sur de Africa, que la flora típica carbonífera, con sus formas de plantas más principales (*Lepidodendron*, *Sigillaria*, etc.), desaparece ya á la mitad del período carbonífero y es reemplazada por una flora mesozoica, como, en nuestro concepto, se observa en la formación pérmica. Los terrenos *diásicos* (formación pérmica) ó rocas cupríferas, contienen ya numerosos restos de maderas fósiles de helechos, palmas y coníferas [1].

Las formaciones *mesozoicas* ó *secundarias* no progresan mucho fuera de estos tipos de formas; porque la *formación triásica* (rocas areniscas abigarradas, caliza conchífera, trías superior) contiene gigantescas calamitas, cicádeas y coníferas. Los carbones procedentes de terrenos alpinos y de Hungría, encierran al propio tiempo criptógamas, coníferas y cicádeas. Esto mismo ocurre en el *Jura*. Sólo en la formación *cretácea* empiezan á hallarse las dicotiledóneas con árboles de ancha copa al lado de las coníferas tropicales, cicádeas y criptógamas. En vista de los hallazgos de la América del Norte, Australia y Portugal, pueden atribuirse las dicotiledóneas al principio de la época cretácea (Neokom ó Hils) [2]. En la formación del Potomac, en Maryland y Virginia, entre las estratificaciones azoicas y las terciarias, se encuentran dicotiledóneas del tipo arcaico, no bien definido en muchos casos; así es que, en parte, conservan todavía el carácter de la vegetación criptógama y

(1) Véase Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 316. Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 720.

(2) Véase *Jahrb. d. Naturw.*, 1895, 222. Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 320.

gimnosperma. Con frecuencia ofrecen caracteres que recuerdan los helechos, las cicádeas, las coníferas y aun las monocotiledóneas; preséntanse como formas compuestas que pueden considerarse como precursoras de muchas de las familias de dicotiledóneas hoy perfectamente desarrolladas. En los estratos más profundos hay una flora con señales jurásicas; las dicotiledóneas, principalmente las arcaicas, son más raras. Más arriba son más abundantes; las hay aun de las formas actuales (sauces, mirtos, aristoloquais, magnolias, laureles, eucaliptos). A la formación del Potomac sigue en América el grupo dacótico, con dicotiledóneas numerosas y ya espléndidamente desarrolladas (Cenoman en Europa); después, el cretáceo superior y el eoceno inferior.

La formación *cenozoica* ó *terciaria* se acerca considerablemente á nuestra época. La formación *eocena* ó formación terciaria más antigua, tiene en la Europa Central una fauna genuinamente tropical; el período *neogénico* ó formación terciaria más reciente, ofrece palmas, bambúes, laureles, higos, vides, álamos, olmos, abedules, robles, magnolias y otros. La formación lignítica (cipreses), con coníferas sin plantas de copa ancha, pertenece al *mioceno.* La flora terciaria en Australia se diferencia esencialmente de la actual, si bien, comparada con la flora de los demás continentes, es la que tiene un carácter más arcaico, el que mejor recuerda la vegetación de la formación terciaria. En aquel período geológico debió haber ocurrido una mezcla en la flora australiana. Lo mismo se observa en la flora terciaria de Nueva Zelanda, del Archipiélago de la Sonda y en las floras paleoárticas y neoárticas de la misma época; puede, pues, aceptarse como seguro que en la flora terciaria de toda la tierra se presenta toda la flora actual. Sólo así es comprensible la afinidad de la flora australiana de aquella época con la de Europa, y también con la de Groenlandia. En Australia mismo, con respecto á las formas, se presenta esta *flora madre* muy diferenciada. La *antropozoica* ó formación cuaternaria, nos conduce en la

actualidad á floras separadas geográfica y climatológicamente [1].

Gradación semejante encontramos en el *reino animal*. Prescindiendo de los radiolarios que se han descubierto recientemente en el precámbrico de Bretaña y en los estratos superiores de las rocas arcaicas, siguen sucesivamente, unos tras de otros, los moluscos, los crustáceos, los peces, los articulados, los reptiles, las aves y los mamíferos. En la formación cámbrica forman el principio los numerosos trilobites (cangrejos primitivos), los berigios (pertenecientes al orden de los ostráceos), con muchos intermediarios y con los gasterópodos. En el silúrico, junto á los graptolitos, siguen los corales, los moluscos (cefalópodos, branquiópodos) y los radiados. Las huellas de peces cartilaginosos, que hasta ahora se pretendía haber encontrado en el silúrico, han desaparecido ante las modernas investigaciones; pues los conodontes (dentados regulares), que se juzgaban afines á los petromizontes y á los selagios, todavía vivos, nunca han existido. Los supuestos dientes de peces son los dientes de anélidos (anélidos, gnefiros), que abundaban en el mar paleozoico [2]. En cambio, en el silúrico del Colorado y en Rusia, se han encontrado recientemente restos de peces (elasmobranquios). En la formación *devónica* hállanse tiburones, moluscos y ammonites; en la *carbonífera* desaparecen los trilobites; entre los braquiópodos es característico el género Productus. Los anfibios y los reptiles aparecen repentinamente en gran cantidad. En la sección superior se presentan las primeras arañas y varios insectos. Pero en el silúrico inferior se descubrió no ha mucho un insecto (Archipolypodon), por el cual se creyó que el «origen de todos los artrópodos pertenece á la época pre-

---

(1) Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, I, 530, 551, 560, 610. Quenstedt, *Epochen der Natur.*, 1861, 288. Probst, *Flora und Fauna in Oberschwaben: Württemb. Jahreshefte*, 1879, 221; 1881. 114; 1884, 65; 1895, 370. Koken, *Die Vorwelt*, 75. *Jahrb. d. Naturw.*, 1892, 353; 1893, 210.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1887. 442, 700; 1892, 55. Hartmann, *Entwicklungslehre*, II, (sobre los restos de los peces en el silúrico superior). Acerca del precámbrico en América, véase *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 318, 326.

cámbrica [1]». En la formación *pérmica* aparece por primera vez un tipo de verdaderos reptiles (Proterosaurus).

En la *arenaria abigarrada* hay batracios y las primeras huellas de aves; en el *calcáreo conchilífero*, lirios de mar, ammonites (cuernos de Ammón), los primeros cangrejos decápodos, saurios marinos (lagartos), y en los Alpes los primeros ammonites verdaderos (astas de Ammón); en el *triásico superior*, batracios y cocodrilos; el *Belodon planirostris s. Phiptasaurus* en Frittlingen (1899). En el *triásico* se encuentran escasos restos de mamíferos: dos familias, una en Europa y otra en Africa y América. Estas pertenecen á las *rocas dolomitas* de los Alpes Réticos, que corresponden á la formación secundaria (didelfos). Entre el triásico y el jurásico, el lías superior y el lías inferior, los yacimientos de huesos y capas geológicas muestran los límites entre la época antigua y la moderna. Dos mundos se encuentran en contacto: un mundo que muere después de haber alcanzado su mayor esplendor en la época paleozoica, y un mundo que viene á la vida, y llega á su completo desarrollo en el liásico superior. En el uno tropezamos con los últimos restos de aquellos peces de coraza que dominaron en el mar paleozoico; en el otro nos encontramos asociados los primeros vivientes de la época moderna, tiburones y rayas, como representantes de la actual vida marina. El Jura posee belemnites (piedras de rayo) ammonites, saurios marinos y mamíferos; el Jura blanco superior, peces óseos, tortugas, lagartos voladores, aves y corales; la llamada formación de Wälderton, saurios terrestres (dinosaurios). Hasta ahora sólo se conocían en este período unas 14 especies de mamíferos (Inglaterra); pero recientemente se ha descubierto en la América septentrional gran riqueza de mamíferos del Jura, pertenecientes á las capas del Atlantosaurus, grandes lagartos del jurásico superior, los cuales se dividen en 25 especies. Probablemente no son carnívoros, sino insectívoros. La mayor parte perte-

(1) Koken, loc. cit., 150.

necen á los mamíferos placentarios (placenta=torta de vena ó de madre); sólo una familia tiene analogía con los marsupiales [1] En el cretáceo superior se extinguen los restos de belemnites y ammonites, característicos del jurásico. Los mamíferos varían poco. Hasta ahora no se han encontrado los precursores de los ungulados carnívoros, de los roedores y de otros órdenes de placentarios. En cambio, aparecen aves dentirostros (Hesperornis, Ichthyornis), que tienen un predecesor en el Arqueopterio del Jura blanco. También se encuentran cocodrilos, lagartos y serpientes.

De los restos de los mamíferos más antiguos resulta, pues, que la fauna contenía ya tipos bastante diferenciados, mamíferos herbívoros y omnívoros, que no tienen ninguna afinidad con los reptiles, sino relaciones con los ornitorincos y los marsupiales (Allotheria, Protodonta). Ambos permanecen también en el jurásico, pero con más reminiscencias con los ornitorincos que con los marsupiales. Además, se presenta el nuevo orden Panthotheria, mamífero dentado, que recuerda los poliprotodontes marsupiales é insectívoros. En el cretáceo desaparecen los protodontes. En cambio aparece el nuevo orden Tillodontia, quizá el primer marsupial genuino.

En el *terciario* más antiguo (cerca de Londres) fué descubierta una nueva especie de aves, que pertenece al género Gastorius, ya extinguido, cuyo pico tenía dientes iguales á los de los odontopterigios encontrados en la América del Norte. Por lo demás, el terciario es el verdadero período de formación de los mamíferos. En contraposición á los mamíferos aplacentarios predominantes en el triásico y en el jurásico, aparecen en el *eoceno* los mamíferos monodelfos ó placentarios, entre los cuales se encuentran representados ya casi todos los órdenes de los mamíferos actuales: felinos, roedores, focas, hoplópodos, lemúridos y cuadru-

(1) Véase *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 335; 1894, 234. Zittel, *Handbuch der Petrefaktenkunde (Paläozoologie)*, IV, 1893, 721. Koken, *Die Vorwelt*, 370. *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1902, 281, 298. Sobre los yacimientos osíferos: *Württemberg. Jahreshefte*, 1889, 57. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 543.

manos [1]. En el año de 1892, en el terciario norteamericano, fué descubierto un curioso mamífero, que reunía en sí diferentes caracteres de los carnívoros, de los solípedos y de los monos, y tenía todas las apariencias de un roedor. Se formó entonces el orden de los Mesodactyla, que debe ofrecer un tipo primitivo de mamíferos que están con los solípedos típicos casi en la misma relación que el extinto orden del Tillodontia con los roedores, ó los de los Chalicotheria con los bradípodos. Estos animales tienen, en efecto, la dentadura como la de los solípedos, pero tienen además extremidades de monos, de la misma manera que los Tillodontia reúnen á la dentadura de los roedores las extremedidades del carnívoro, y los Chalicotheria á la dentadura del solípedo las extremidades del tardígrado. Por tanto, así como estos órdenes primitivos de mamíferos poseen una mezcla de los caracteres que en los órdenes posteriores se convierten en caracteres distintivos, en criterios de clasificación, así parecen presuponer otras formas que reúnen en un solo tipo los caracteres que los separan entre sí. Estos deben descubrirse aun en el cretáceo, pues no se ha encontrado en él ninguno de los llamados mamíferos placentarios; mientras que en el antiguo eoceno se encuentran, unos al lado de otros, carnívoros, roedores y solípedos. Los grandes Amblyodactyla, los igualmente grandes Tillodontia y los pequeños Mesodactyla vivieron evidentemente juntos en este período, y una comparación de sus rasgos característicos señala un parentesco probable [2]. La segunda gran formación de mamíferos es el período neogeno (mioceno y plioceno) con el mastodonte, que se encuentra frecuentemente en la América del Norte junto con el mammut, tan bien conservado como el mammut de Siberia [3]. En el molásico inferior de agua dulce de la Suabia superior, falta completamente el mastodonte; en el su-

(1) *Württemberg. Jahreshefte*, 1891, 8. *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 354.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1893. 756, según el *American Journal of Science*, 1892, 3.

(3) *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 360. *Nat. u. Offenb.*, 1895, 334.

perior está generalmente extendido. Los ciervos del molásico inferior de agua dulce no tienen cornamenta; pero son muy ramificados los que se encuentran en el superior. Entre ambos está el molásico marino. Además se encuentran dinoterios, etc., monos y salamandras gigantes, y en la América del Sur el megaterio, el milodonte y el toxodonte. Al lado de ellos se han encontrado aves, peces y anfibios (cocodrilos y tortugas; tiburones, rayas y sollos, pero no truchas).

La *formación cuaternaria* (diluvium y alluvium) encierra un tercer mundo de grandes mamíferos: el mammut, el oso de las cavernas, el reno, el bisonte, el buoy, el caballo, el ciervo gigante y el rinoceronte (Cannstatt, 1895). Es digno de notar que la magnitud de los mamíferos llegada al máximum, va decreciendo poco á poco desde el mioceno. El mamífero más grande (Dinotherium) vivió en esta época, al mismo tiempo que el mastodonte, el anciloterio, la girafa y los heladoterios. Ya en el plioceno decayó la magnitud con ambos elefantes. Al principio de la época glacial del cuaternario, desaparecieron las exuberantes selvas, y en su lugar se presentaron las estepas. Este es el período del mammut, todavía más pequeño.

6. Ciencias auxiliares.—Tales son, en compendiado bosquejo, los hechos que nos ofrece la Paleontología con respecto al desarrollo de tanta variedad de formas. Mas para hallar la causa de ella, es necesario añadir los resultados de otras ciencias. Las más afines á la Paleontología, son la Geognosia y la Geología, las cuales informan á aquélla sobre la sucesión de las estratificaciones y la formación probable de ellas. Conclusión acertada de estas ciencias es que los cuerpos terrestres se han formado y transformado poco á poco. En general, puede determinarse el orden de sucesión tiemporal, al paso que es mucho más difícil la determinación absoluta del tiempo. Que la Mineralogía, la Botánica y la Zoología son ciencias auxiliares indispensables, es casi innecesario recordarlo, pero tampoco debe olvidarse la Fisiología, pues ésta, mientras no sea po-

sible presentar una prueba histórica, tiene la clave del problema relativo á la transformación de las especies, tanto más cuanto la Embriología tiene gran parte en la investigación de los procesos vitales.

7. Principios del evolucionismo. Buffón, Lamarck. —Las primeras tentativas para explicar la variedad de las formas vivientes, ni aun en los tiempos modernos han podido salir del terreno de la especulación. Kant trasladó también al mundo orgánico el concepto de la evolución, según la Cosmología mecánica. La concepción mecánica del universo, que hasta ahora ha sido general, concepción según la cual Dios es el gran artífice universal y el mundo la obra de un sabio arquitecto, cede hoy su lugar al concepto orgánico. El nacer y el crecer orgánicamente de dentro afuera debe ser el principio que dé razón del mundo y de la historia. Herder, Goethe, Schelling, en contraposición al concepto mecánico-matemático (Galileo, Hobbes, Espinosa) y racionalista (Locke, Leibniz, Wolff), conceptos que todo lo reducen á una inteligencia ordenadora, han introducido en el estudio del mundo orgánico y del inorgánico, el concepto del nacer y crecer orgánicamente, del desarrollarse de dentro afuera. Camper y Oken no pudieron obtener resultados duraderos, porque concedían á la Fisosofía de la naturaleza una parte excesivamente grande. La teoría de Buffón, según la cual se formaron las especies por degeneración de una porción de tipos fundamentales, está en contradicción con la experiencia y con la Paleontología; además, no pretendía rechazar la opinión tradicional acerca de la diversidad originaria y constancia de todas las especies principales de los reinos animal y vegetal. Benoit de Maillet [(1)] siguió el camino contrario, es decir, derivó los seres orgánicos perfectos de los imperfectos, y expuso, como medio de desarrollo, las condiciones exteriores y el cambio en el mo-

---

(1) *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, 1748. Véase, en cuanto á la historia, Baer en Stölzle, *E. u. Baer*, 211. Schöler, *Kritik d. wissenschaftl. Erk.*, 579. Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.*, II, 189. Radl, *Biol. Zentralbl.*, 1901, 401, 490, 550.

do de vivir. Ya Gottsched creía que esta afirmación era más bien un sueño que una realidad.

Lamarck [1] amplió considerablemente esta teoría en el reino animal, suponiendo que por generación espontánea nacieron las dos formas primitivas del animal, á saber: los infusorios y los gusanos, y que de éstas salieron sucesivamente los moluscos, los peces, los reptiles, las aves, los mamíferos, los monos y el hombre. El uso y el no uso de los órganos y el cambio de circunstancias, que obligan á otro modo de vivir, unido á la inclinación innata en las formas vitales inferiores á una forma más perfecta, son, según él, la causa y principio de tales evoluciones. El cuello de la girafa, por ejemplo, debe su largura á la frecuente necesidad de estirarlo para alcanzar las ramas de los árboles; la larga lengua del picamaderos y del hormiguero se ha formado por la costumbre de sacarla fuera al ir á caza de insectos. Darwin no quiso al principio saber nada de este «libro deplorable», diciendo que, excepto el principio de la descendencia, no tiene su teoría nada de común con la de Lamarck; mas no tardó en tener también él presente el principio del uso y del no uso. Eimer, Haacke, Koken y otros neo-lamarckianos formularon un juicio más favorable; con todo, Eimer estima que el principio susodicho no basta, porque se encuentran cuellos muy largos conformados diversamente en especies muy próximas; no son, pues, suficientes, dice, ni «el conato» ni la «selección», antes bien, debería ponerse en primera línea «cierta ley regular de evolución», la cual, á su vez, debería haber sentido el influjo de ciertos procesos evolutivos de un modo especial á todo grupo en la vida de sus progenitores. Geoffroy Saint-Hilaire, admirador de Goethe, se

(1) *Philosophie zoologique*, 1809; *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, 1815-1822. Véase Eimer, *Entstehung der Arten auf Grund vom Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen des organischen Wachsens*, I, 1888, 168. Darwin, *Origin of species*, 1870; *Leben Darwins*, III, 13. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 52. Wasmann, *Nat. u. Offenb.*, 1896, 193. Koken, *Paläontologie*, 8, 495, 624, el cual, á la divergencia de caracteres deducidos por Darwin de las relaciones mutuas de las substancias orgánicas, contrapone la convergencia producida por el influjo de la naturaleza circundante.

adhirió á Lamarck. pero atribuyó la mayor importancia al cambio de las condiciones exteriores, como aparece en los períodos geológicos.

8. Adversarios. Linneo, Cuvier.—Pero todas estas tentativas de explicación carecían de fundamento seguro y de método exacto, por lo cual no fué difícil á los sabios maestros botánicos y zoólogos poner de manifiesto lo fantástico de aquellas tentativas. El insuperable clasificador Linneo estableció la constancia de las especies como fundamento de toda clasificación, y explicó la totalidad de las mismas por un plan de creación (1). Decandolle y Agassiz desarrollaron todavía más esta idea. Jussieu y Cuvier prescindieron, en verdad, de esta explicación y de este plan, pero Jussieu en la Botánica y Cuvier en la Zoología defendieron tan victoriosomente contra Geoffroy Saint-Hilaire la constancia de las especies, que esta teoría se consideraba en Francia hasta hace poco como impugnable. Cuando Cuvier, por medio de la Anatomía comparada, llegó á reconstituir, con algunos huesos y dientes encontrados en el terciario, un esqueleto entero, el cual más tarde apareció brillantemente confirmado, pareció quebrantada toda posibilidad de una evolución fortuita ó dispuesta por motivos exteriores. De igual modo que Decandolle y Agassiz, negó Cuvier una gradación general; la supuesta escala, decía, no es sino la extensión errónea de observaciones parciales á toda la naturaleza, observaciones que no son exactas más que en estrecha medida; se dan cuadros, no series continuas; en las grandes catástrofes se aniquilaron todos los vivientes del mundo y se aparejó el terreno para un nuevo acto creativo. La célebre controversia entre Cuvier y Saint-Hilaire se alargó tanto, que vino á ser una lucha de principios entre dos diversas concepciones del universo. En Cuvier, el punto principal estaba en la dis-

(1) Véase Körner, *Die logische Grundlage der Systematik der Organismen* en *Wundt, Philos. Stud.*, II, 217. Goethe, *Werke*, XXXVI, 265, 273. Goethe-Eckermann, III, 240. Baer, *Lebensgeschichte Cuviers, herausgeg., von Stieda*, 1897: *Archiv. für Anthropologie.*

tinción, en el oficio especial del individuo; en Saint-Hilaire estaba en lo universal, en la unión de los individuos en un todo por medio de analogía.

Decandolle prescinde de los grados de perfección; Agassiz admite la existencia de estos diferentes grados, y reconoce que casi siempre los representantes más elevados de cada grupo están sobre los más bajos del orden inmediatamente superior; pero niega la sencillez de la escala de sucesión. La idea esencial de la evolución le es desconocida; la inmutabilidad de las especies es cierta para él, á pesar de la serie gradual de lo imperfecto á lo perfecto. Por consiguiente, el principio de clasificación está en la subordinación de los caracteres, no en el parentesco de la estirpe. Agassiz desarrolló cumplidamente el plan de la creación fundándose en este principio; cada uno de los tipos, de las clases, de los órdenes, de las familias, de los géneros y de las especies son encarnaciones del pensamiento creador, de las ideas divinas. El antiguo concepto de la Creación, tal cual se halla desenvuelto en el sistema poético religioso del Antiguo Testamento, y en el filosófico-teológico de los Padres y de los escolásticos, ha sido confirmado en todos sus puntos principales por obra de las ciencias naturales modernas. También debía verificarse aquí lo que dice Bacón respecto á que el estudio profundo de la Naturaleza conduce á Dios. Pero Agassiz no se ha librado del reproche de que su teoría es un puro «sofisma escolástico», el cual de las ideas infiere los objetos.

II. El Darwinismo

A. *La variabilidad.*

9. Darwin.—Entre tanto abríase camino una corriente contraria. Los geólogos (Lyell) y los paleontólogos (Forbes, Heer, Göppert) se convencían cada día más de que la formación de las capas geológicas, con sus yacimientos de restos orgánicos se realizó tranquilamente, paso á paso, no

por grandes catástrofes. Como único ejemplo de catástrofe geológica que haya interrumpido el curso de los seres que entonces existían, por lo menos en una parte del continente, se conoce la época glacial. La aplicación al mundo orgánico de esta teoría, combatida de nuevo en estos días, señaladamente por los ingleses (1), era secundada por el hecho de que, sobre todo en Inglaterra, la horticultura y la cría de animales obtenían asombrosos resultados. Muchos naturalistas ingleses, siguiendo á antiguos predecesores (Wells, Matthew), trataron de aplicar este procedimiento á la naturaleza (Wallace, Darwin). Lo mejor y más feliz lo hizo Carlos Darwin († 1882), á cuyo nombre va enlazada desde entonces la teoría de la evolución. Espoleado por las observaciones que, en su viaje de circunnavegación en el «Beagle», hizo sobre los fósiles de la formación de las Pampas, sobre la distribución de los animales en el continente sudamericano, según la latitud geográfica, y especialmente sobre los productos naturales de las islas del Archipiélago de los Galápagos, y valiéndose de un poderoso cúmulo de materiales, dió, con su obra sobre el origen de las especies (2), un sesgo completamente nuevo á la doctrina de la descendencia, conquistando en el transcurso de los últimos decenios, tantos adeptos, que el mayor número de los naturalistas no se hicieron realmente darwinistas, pero sí evolucionistas. Es verdad que entonces prescindía del origen de la vida, y suponía como dadas cuatro ó cinco formas primitivas, ó por lo menos una sola; también es verdad que no sacaba la consecuencia respecto del hombre, si bien la daba á entender por modo tan claro, que el traductor alemán de la obra, el profesor Bronn, tuvo á bien omitir la frase: «Igualmente se hará luz sobre el origen del

---

(1) Howarth, *Das Mammut und die Flut*, 1887. *Allgem Zeitung*, 1888. Cuad., 119. *Nat. u. Offenb.*, 1895, 321. Suess, *Die Sintflut*, 1883, 1. Ranke, *Der Mensch*, II, 396. Koken, *Die Vorwelt*, 449, 552.

(2) *Origen de las especies del reino animal y vegetal por medio de la selección natural, ó conservación de las razas perfeccionadas en la lucha por la existencia*, 1859. *Principio de las variaciones de los animales y de las plantas en el estado doméstico*, 1867. *La descendencia del hombre*, 1871.

hombre y sobre su historia.» Häckel y otros darwinistas alemanes dedujeron la consecuencia, y Darwin se adhirió á ellos en su libro sobre la descendencia del hombre, si bien nó fué en esto consecuente.

Darwin niega la constancia de las especies, y con ello el concepto mismo de la especie. Explica la variedad de las formas por derivación de pocas formas primitivas, sin otra adición de «nuevas facultades, atributos y fuerzas», sin ningún «principio de mejoramiento». Antes hubiera abandonado toda la teoría. Tal es el método que aplicó más tarde á la vida intelectual, al hombre. El nuevo y seductor elemento introducido por él en la teoría de la evolución para explicar el «cómo», no hallado antes por ningún investigador, consiste en un principio motor de la transformación de la especie. Infirió esto de la naturaleza misma, no de la fantasía ni de la especulación filosófica. Tres elementos propone para la solución del problema: la *variabilidad*, la *herencia* y la *selección natural en la lucha por la existencia*, esto es, la supervivencia de lo más idóneo. La variabilidad debe explicar la discrepancia del tipo progenitor; la herencia, la propagación de las variaciones, y la selección natural, el mejoramiento de las transformaciones beneficiosas. La variación produce pequeñas diferencias, la procreación las multiplica hasta lo infinito, y la selección natural da margen á todo perfeccionamiento con un instinto nunca equivocado. Mas para el largo y complejo proceso, cuyos resultados son la flora y la fauna actuales, se requieren pasos lentísimos é intervalos muy grandes.

10. Variabilidad.—¿Quién es capaz de negar la *variabilidad* en la naturaleza? Nosotros la hemos elevado hasta las nubes al principio de este tratado. Sus efectos se nos ofrecen diariamente á la vista. Es también indiscutible que la variabilidad se mejora artificialmente y que puede aumentarse por medios exteriores. Todos los jardineros conocen la manera de cambiar los colores, el tamaño de las plantas y otras cualidades. No es necesario ni mencionar si-

quiera lo que la selección artificial puede realizar en animales domésticos. El caballo, el perro, la oveja, la paloma y otros son testigos de ello. Todas las palomas domésticas proceden de las torcaces. De la georgina (Dahlia variabilis) se sabe que los muchos millares de variedades que hoy existen, descienden de una forma amarilla que empezó á cultivarse en 1802. La forma que ha dado origen á toda la variedad de coles (Brassica oleracea), se ve todavía en Helgoland.

Pero también en la naturaleza libre se demuestra por doquiera la variabilidad. Las mismas especies de plantas adquieren aspectos diferentes según estén en terrenos ricos ó pobres, húmedos ó secos, arenosos ó calizos. Los colores varían á veces según toda la escala cromática. En la alta montaña las plantas son más delgadas, tienen tejidos más duros, están más arraigadas, y sus colores son más intensos. Transportadas á la llanura, pierden lo más saliente de estas propiedades y con frecuencia toman los aspectos más diversos. Verdad es que los animales se aclimatan con mayor facilidad; pero en cuanto al tamaño, color, pelaje y otras cualidades, están sujetos á no ligeros cambios. El clima, la luz, el calor, la humedad y la diversidad de alimentación, producen en el organismo y en su actividad múltiples cambios, aunque no siempre iguales en las mismas circunstancias (1). Se cree que, disminuyendo las sustancias salinas del agua, un pequeño crustáceo, el *artemia salina*, adquiere las propiedades de un cangrejo de agua dulce, *branchipus*; en cambio, aumentándolas, el mismo crustáceo adquiere las propiedades del *artemia milhausenii*, que vive en Crimea (2). Dícese también que se han hecho vegetarianos los pequeñuelos de la *salamandra maculata*, y que se ha obligado á algunos batracios á permanecer siempre en el agua. El principio de la variabilidad, en su concepto general, es incontestable.

(1) Véase Lampert, *Die Tierwelt Württembergs: Württemb. Jahreshefte*, 1895, LV. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 632. Vigouroux, *Les livres saints*, III², 1890, 329.

(2) Recientemente se ha combatido de nuevo; véase *Nat. u. Offenb.*, 1900, 110.

11. **Extensión de la misma.**—Muy diferente es el aspecto que ofrece la cuestión, en cuanto se trata de indagar la *extensión* del principio. Aun prescindiendo del cálculo de las probabilidades, el cual enseña que todas las variaciones en los fenómenos *casuales* están restringidas á ciertos límites, y que la mayor parte se aproximan al término medio, basta la experiencia de la selección artificial y la de la natural para demostrar que la variabilidad es limitada. Aun los que suponen una divergencia ilimitada, se ven obligados á limitarla, por lo menos en *cierto sentido*, y á atribuirle un *carácter determinado* (1). Es cosa corriente y admitida que las variaciones no ocurren en manera alguna sin sujeción á una regla, sino que se efectúan en gran parte por vías perfectamente definidas y en direcciones fijas. Pero á la vez se conviene en que desconocemos completamente todavía estas direcciones (2).

La variabilidad está, en efecto, encerrada en *estrechos límites* y obra en la naturaleza sólo *transitoriamente*. No se manifiesta exclusivamente en una línea recta, sino de un modo complejo, en un plano. Oscila como un péndulo alrededor de su centro; con un cambio destruye otro. Pues bien, el centro es la *naturaleza de la especie*, no del género ni de la familia. Verdad es que, en las plantas, se advierte, según el lugar y la nutrición, una variación de *colores*, desde el azul oscuro al blanco de nieve; una variación en las hojas compuestas de 3 á 7 ó más *(paris quadrifolia, anemone nemorosa)*; una transformación de los pétalos en estambres é inversamente, hasta formar flores dobles *(capsella bursa pastoris, cardamine pratensis)*; pero ni en el reino vegetal ni en el animal se ha observado jamás el cambio de una especie en otra. En toda variedad es fácil reconocer el carácter típico. Las diferencias accesorias son insignificantes é inestables en comparación con el carácter fundamental.

(1) Véase la ortogenesis de Eimer, *Verhandlungen der zoologischen Gesellschaft zu Strassburg*, 1895; *Leyden*, 1896. Reinke, *Biolog.*, 156, 447.

(2) Weismann, *Ueber Germinal-Selektion, eine Quelle bestimmt gerichteter Variaton*, 1896; *Vorträge über Deszendenztheorie*, 1902.

Hay mirlos blancos, pavos blancos, panteras negras; campánulas blancas, crucíferas (*polygala*) blancas, azules, rojas, etc., pero éstas son excepciones; aun el color es generalmente constante. «Las plantas y los animales difieren en su mayoría por determinados colores, los cuales sólo varían dentro de muy estrechos límites; por esto, los matices de colores más finos é insignificantes permanecen con frecuencia iguales en miles y millones de individuos», ó cambian de un modo completamente igual con las estaciones. No obstante esto, no deja de ser una conjetura arbitraria el suponer que todos los individuos de una especie tienen la propensión á variar de la misma manera. El amargón es siempre amarillo, la amapola, roja, el carábido, negro, las mariposas, azules, blancas y amarillas [1]. En Alasca se encuentran osos pardos, negros y blancos. El zorro tiene todas las clases de colores, rojo, blanco, azul y negro.

Darwin tuvo que confesar, en la quinta edición, que hasta entonces había considerado con excesiva frecuencia como hereditarias las modificaciones especiales; convencióse, pues, de que las *diferencias individuales* son de importancia decisiva. No obstante esto, pueden perderse. Se ha observado recientemente en las mariposas, sobre todo en las diurnas, una generación estival con cambios en el tamaño y en la coloración. Linneo y otros naturalistas han observado dos especies distintas, la *vanessa levana* y la *prorsa*; ahora se sabe que la generación parda de primavera, la *vanessa levana*, no es una especie diferente de la generación de verano, de la *vanessa prorsa*, la cual, con el transcurso de los años, volvió á transformarse en la generación parda de primavera. Lo mismo sucede con otras mariposas (azuladas, blanquecinas). En los países cálidos pasan de este dimorfismo al trimorfismo y al polimorfismo; porque las diferencias de calor y de luz son las principales condiciones para estas coloraciones y cam-

(1) Wallace, *Die Tropenwelt*, 1879, 166. Darwin, *Origen*, cap. V; *Leben.*

bios. Pero á la postre, todas acaban por regresar otra vez á su forma primitiva, sin constituir nuevas especies. La herencia de cualidades adquiridas (Eimer) es solamente otro signo de atavismo. Podremos, «con el termómetro en la mano, producir ciertas variedades quizás nuevas, que no se encuentren en la naturaleza», pero ni aun así habremos demostrado todavía el origen de especies *estables*. La especie, el ser, es lo constante; éste nunca puede ser efecto de lo variable (1).

12. Estabilidad de los caracteres específicos.—Lo propio ocurre con respecto á las propiedades *morfológicas* y *fisiológicas*, las cuales no se alteran tampoco por duraderas que sean las influencias climatológicas y de alimentación. Muy poca cosa es, y al parecer de ninguna importancia, la disposición de las hojas, su forma, sus contornos y otras cualidades semejantes; sin embargo de ello, en todas estas menudencias reina una constancia absoluta. La misma constancia ofrecen también las *propiedades biológicas*, por ejemplo, la florescencia; jamás pueden ser cambiadas sensiblemente por las causas exteriores. Aun examinando familias muy variables, con sus innumerables variedades, como *el diente de león* (hieracio), el *rubus* y la rosa, clasificadas por Goethe, y, á su ejemplo, citadas por Darwin, entre los géneros llamados «lascivos», no sólo se encuentra el tipo de la especie en los individuos difícilmente clasificables, sino que en ellos se observa la constancia de la variedad (2). Asimismo, las casi 1.200 variedades de claveles de jardín, no dejan de ser claveles. Por muy varios que sean los colores de las trinitarias, todas ellas conservan por lo menos el fondo amarillo y el pico azul del aguijón. En el reino animal ocurre algo semejante con las esponjas (Häckel) y las foraminíferas (Carpenter). A pesar de todas

Darwins, III, 104. Tummler, *Nat. u. Offenb.*, 1891, 287; 1901, 19. *Kath Miss.*, 1895, 124.

(1) Véase *Nat. u. Offenb.*, 1902, 309. Linden, *Biol. Zentralbl.*, 1901, números 20, 21 y 23.

(2) Esto mismo advirtió Meyer contra Goethe, *Werke*, XXXVI, 232. *Jahrb. d. Naturw.*, 1898, 194.

las formas intermedias, no ha podido observarse un ejemplo de transición á una especie nueva [1].

Probablemente no ocurre lo propio en la *domesticación*. No puede negarse que nuestros cereales proceden todos de una especie silvestre; asimismo, las múltiples razas de perros [2], ovejas y palomas deben de proceder también de un tipo único. Pero aunque aquí la variabilidad posee una eficacia más larga y duradera, tiene prescritos ciertos y determinados límites. Todas las variedades, razas ó supuestas especies, han conservado el tipo original. Una paloma con un gran buche, una oveja con una pierna torcida ó con el rabo adiposo, una res vacuna sin cuernos, un perro sin pelo ó una acacia sin púas, por muy anómalos que sean, no desmienten su especie. A pesar de la selección artificial más refinada, no se ha conseguido todavía transformar una rosa en tulipán ó en azucena, ni un raposo en perro. Jamás se ha conseguido la producción de una especie nueva.

Aun el cruzamiento de las especies silvestres, á las cuales deben su origen muchas variedades de jardín, está limitado á las especies más afines. Es una exageración desmentida por la experiencia, el creer que el organismo de una planta ó de un animal es perfectamente plástico en manos del seleccionador, y que la selección es la varita mágica evocadora de nuevas formas de vida. Por lo contrario, el seleccionador necesita servirse de las fuerzas que le ofrece la naturaleza, la cual, por su parte, tan sólo produce cambios perfectamente determinados y estrictamente relacionados con el carácter de la especie respectiva. Nunca se atreverá el seleccionador á producir una variedad caprichosa de gallinas, ó una paloma con espolones, ó una adormidera con flores amarillas, ó una calabaza ó naranja de color azul, ó un grano de uva amarillo, ó una rosa de cien hojas amarilla, porque la naturaleza no produce tales

(1) Nägeli, *Abstammungslehre*, 1884, 236, 280, 287, 310. Wigand, *Darwinismus*, I, 53. Probst, *Württemb. Jahreshefte*, 1887, 142. Hegelmaier, *Ib.*, 307.

(2) Impugnado por Klaus y otros zoólogos.

variedades. Además, las variedades producidas por el seleccionador, en cuanto son abandonadas á sí mismas, regresan otra vez á la especie original.

No puede echársele en cara á la teoría darwinista, dice Nägeli, el reproche de que haya nacido en el *gabinete de estudio*; pero es muy cierto que, á pesar de haber estudiado profundamente el establo y el palomar [1], sólo dedica á la naturaleza libre, señaladamente al reino vegetal, un examen muy ligero, á vista de pájaro. Es posible que quien no conozca la descendencia, crea descubrir alguna vez una nueva especie en el producto de la selección; pero de esto no puede sacarse otra consecuencia sino la de limitar algo el concepto de la especie. Ni la diferencia entre raza y especie está bien definida, ni toda especie sistemática es siempre una especie natural. Muchas especies homólogas, por ejemplo, de hoplópodos y de insectos en el mioceno y en las molasas de Suiza, se reúnen en una sola forma prehistórica. Según esto, deberían llamarse sencillamente razas ó polimorfismos. Habría que reducir muchísimo el número de especies sistemáticas; mas de esto no puede deducirse ni remotamente una variabilidad ilimitada. Es inexacto que, según las observaciones de los clasificadores, no pueda determinarse de un modo riguroso la especie, porque la variabilidad constituye un fenómeno fundamental de los organismos; por lo contrario, las especies se distinguen con precisión, puesto que la variabilidad se mueve siempre dentro de los límites de la especie.

A pesar de toda variabilidad, siempre es verdadero el proverbio: «La manzana no cae lejos del árbol.» Las *propiedades persistentes y hereditarias son siempre producto de la herencia*. La evolución debe formarse ya de antemano en el *germen* del nuevo ser viviente, porque la variación no puede ser la ley del desarrollo normal. Los mismos naturalistas reconocen un tipo normal cuando hablan de formas ó de ejemplares buenos, perfectos y hermosos, y

(1) Darwin, *El origen de las especies*, 46.

según éstos, determinan los géneros y las especies. Cierto es que en el reino animal hay algunas anomalías [1]; más de un pájaro ha incubado un huevo de cuclillo; pero tal huevo fue puesto por un cuclillo, y de él un cuclillo salió. Los patos incubados por una gallina, son patos, por lo cual se apresuran á ir al agua. Las anomalías son efecto de impedimentos en el desarrollo regular, por lo cual vuelven á desaparecer. La misma ley rige en las admirables metamorfosis de los insectos. La larva sale del huevo y se transforma en crisálida, ya haya sido puesto el huevo en una hoja de árbol, ya en una fruta ó en un animal. Las plantas están más ligadas todavía á sus caracteres. Jamás se recogen uvas de los cardos, ni higos de los espinos. Una hoja de encina crece siempre de distinto modo que una hoja de olmo, y el fruto de la encina es distinto de la raíz de la encina. El organismo depende totalmente de la planta padre ó madre de la cual haya nacido un individuo vegetal, y el origen decide respecto á la naturaleza específica del crecimiento. Que las plantas poseen ciertas condiciones internas é innatas á su modo de desarrollo, es cosa demostrada por la experiencia.

Tampoco puede demostrarse que las *propiedades histológicas* de los diferentes tejidos, las cuales distinguen entre sí determinados sistemas, se hayan derivado uniformemente de un ser primitivo, sino que están determinadas por la especie, y suponen «leyes comunes fisiológicas», «leyes de formación ordenadas conforme á un fin», «leyes de formación ordenadas á un fin.» Falta el paso de un sistema á otro. Las menores variaciones, como las flores dobles del castaño, las hojas hendidas de la haya, de la encina, del olmo, del arce y otros, no indican variación de especie, sino que, prescindiendo de formaciones abortivas, de impedimentos y de picaduras de insectos, proceden solamente de causas internas [2]. El «recuerdo inconsciente»

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 159. Wasmann, *Gibt es tatsächlich Arten, die heute noch in der Stammesentwicklung begriffen sind? Biol. Zentralblatt*, 1901, n.os 22 y 689.

(2) Wiedenmann, *Ueber geschlitzte Blattformen: Württemb. Jahreshefte*,

(Häckel) debió llegar á lo pasmoso, si por él los protistos unicelulares adquirieron la forma infinitamente varia y regular de sus complicados aparatos de defensa, de la coraza y del esqueleto.

13. Disposición del germen.—Es, en verdad, extraordinariamente difícil descubrir la disposición específica en el *germen* de las plantas y en los *embriones* de los animales; ello no obstante, es un principio fundamental de la ciencia que del efecto se deduce la existencia de la causa, que hechos generales se refieren á un principio general. Las larvas de un molusco y de un gusano son semejantes entre sí; sin embargo de ello, se desarrollan de diferente manera. En un huevo de gallina, la especie, como disposición, está contenida de igual manera que en la gallina misma, y el huevo de la gallina es tan distinto del huevo de la rana, como son distintas entre sí la rana y la gallina. Mediante la incubación, el contenido del huevo de gallina, se transforma, en el espacio de tres semanas, en un polluelo, sin aumento ni disminución notable de la materia ni de la suma de fuerzas encerradas en el huevo, pero sólo por causas internas.

Ni aun entre los óvulos de los mamíferos existe igualdad perfecta. Cuanto más aguzamos nuestros sentidos, con mayor claridad se nos manifiestan estas diferencias. Los óvulos humanos, los de la vaca, del perro, del cerdo, del conejo, del gato, de la rata, del ratón y otros, contienen diferencias de no escasa importancia, tanto en su tamaño, como en la densidad de la zona transparente (*zona pellucida*), pero señaladamente en la composición de la yema, en sus granos albuminosos, en las vesículas y en las gotitas grasosas; por estas diferencias se comprueba, aun morfológicamente, el hecho fisiológico de que *los óvulos de los animales dife-*

1893, LV, 151; 1894, XCVI. Hedinger, *Ueber das erste Auftreten des Hundes und seiner Rassenbildung* (época prediluvial; lobo); XCIX. Kull, (perro primitivo de Spitzer). Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 213, 237. Schellwien, *Der Darwinismus und seine Stellung in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1896 (idealismo panteista). Häckel, *Welträtsel*, 140.

rentes son específicamente distintos (1). Todavía más notables son las diferencias de estructura entre los distintos gérmenes masculinos de los espermatozoides ó corpúsculos seminales. No sólo en los espermatozoides de las diferentes clases de animales, sino también en los diversos órdenes que pertenecen á la misma clase, se presentan distintas formas. Sólo en los animales de igual especie zoológica aparecen iguales los corpúsculos seminales. «Los gránulos seminales son constantes *únicamente* en la especie; en el resto del reino animal, son muy diferentes en sus formas» (Lavalette). En la célula ovular, híllanse contenidas potencialmente todas las propiedades del ser que ha de desarrollarse, por más que no podamos descubrirlas ni aun con auxilio del microscopio. Lo mismo debe decirse de las plantas. El óvulo del manzano es tan distinto específicamente del óvulo del peral, como distintas son las flores del florido manzano de las del florido peral; como lo son las hojas y el fruto de ambas especies.

Mucho más ha de resaltar la diferencia específica en el *desarrollo* del germen, de todo el ser orgánico. En cada período del desarrollo se observan las propiedades específicas de los diferentes cuerpos en formación, muy distintos de los demás afines. El desarrollo de cada forma animal individual, á pesar de la ley de formación, indudablemente igual y común, aparece como un proceso común específico, en el cual los fenómenos de las partes singulares dependen legítimamente uno de otro, y están estrechamente enlazados entre sí (2). Baer, citado por Darwin en favor de la opinión opuesta, solamente ha puesto de manifiesto lo difícil que es distinguir las diferencias de los embriones con nuestros actuales medios de observación. En cambio, ad-

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 72. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 705. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 308.

(2) Ranke, *Der Mensch*, I, 84, 89, 153. His, *Unsere Körperform und das physiologische Problem der Entstehung*, 1875; *Anatomie menschlicher Embryonen*, 1880-1885. Semper, *Der Häckelismus in der Zoologie*, 1876; *Offener Brief an H. Häckel*, 1877. Spitzer, *Beiträge*, 151. Hamann, *Entwicklungsgesch. u. Darw.*, 23. Reinke *Die Welt*, 350. *Nat. u. Offenb.*, 1897, 495; 1910, 31.

vierte que la semejanza original de los embriones de los vertebrados, ha sido muy exagerada por los darwinistas. Los embriones que contienen verdaderas branquias, de ninguna manera han de confundirse con los que luego adquieren pulmones. His dice además que los embriones poseen ya, en sus primeros grados de desarrollo, los caracteres de su clase y orden; más todavía, los de la especie y del sexo, y aun los individuales.

La tentativa de demostrar la perfecta conformidad de los embriones, se ha malogrado por entero. Las burdas imposturas de Häckel, el cual representó esquemáticamente, conforme á un mismo clisé, los embriones de la tortuga, de la gallina, del perro y del hombre, fueron descubiertas y estigmatizadas por los darwinistas (His, Semper). La disculpa que adujo de que lo había hecho con el fin de dar á entender mejor la conformidad, en vez de dar satisfacción del engaño, sólo sirvió para despertar recelos. De un modo semejante se efectúa el desarrollo progresivo de la sustancia orgánica: la materia cambia, pero la forma y la vida permanecen las mismas. Toda especie animal y vegetal nos muestra el mismo plan de organización, una regla uniforme de formación, propia de cada especie. La vida de la planta y del animal es una evolución, una explanación de la idea específica inmortal, ó entelequia latente en el germen, que por ninguna variabilidad puede ser suplantada. Por consiguiente, queda fuera de duda que en la naturaleza actual, los gérmenes de los organismos contienen una disposición específica que prescribe estrechos límites á la variabilidad. Un tipo domina el todo. El carácter químico de la especie permanece inmutable durante toda la vida.

14. Variabilidad en los primeros tiempos.—Pero esto ¿no ocurrió antes de otra manera? ¿No desempeñó la variabilidad un papel más importante en los *primeros períodos geológicos?* Así lo afirman muchas veces Darwin y los darwinistas. Con todo, el mismo Darwin, á causa de las dificultades que para su explicación ofrecen ciertas formas antiguas invariables, invocó la ignorancia que tene-

mos de lo pasado. La variabilidad, que antes tenía confines menos estrechos, ha quedado hoy en cierto modo estacionada; antes se daban tales saltos, que el hijo llegaba á distinguirse de los padres, ahora no. También en su conformación orgánica, las especies son reconocidas como estables respecto á nosotros; pero se cree que se formaron históricamente, del mismo modo que, entre los hombres, ciertos estados sociales se hacen estables ó relativamente estables; las especies no son alterables más que en cierto período de su larguísima existencia. Por consiguiente, tendríamos ante nosotros, no sólo, como en el problema relativo al origen de la vida, una hipótesis incompatible con el método de la ciencia experimental, indemostrable é indemostrada, sino también la confesión de que el problema no puede ser resuelto de este modo por la experiencia.

Pero la Historia es un campo extraño á la ciencia natural, por lo cual no puede servirnos para completarla; no obstante esto, únicamente habría de ser examinada la historia de los seres orgánicos tales como fueron y tales como son. Pues bien, ella nos dice que el mundo animal y el vegetal han sido siempre tales cuales son hoy. Los dibujos de animales en las antiguas pinturas murales egipcias, así como las flores, las semillas y los tallos encontrados en las tumbas, no nos dejan duda de que Egipto alberga hoy todavía los mismos animales y plantas que en otro tiempo (1). Las semillas de trigo halladas en las pirámides, son exactamente iguales á las que hoy en día crecen allí. Aun las bacterias de las momias y del período carbonífero son invariables (2). Unicamente podría negarse importancia á estos descubrimientos en el caso de que se exigieran intervalos de tiempo inmedibles.

Pero aun desde la época glacial se han mantenido completamente invariables muchas plantas y animales. Algu-

---

(1) Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*[4], 1899, 9. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884, 14.

(2) Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 317. *Civiltà catt.*, *Mayo*, 1903, 462.

nas formas se han mantenido hasta hoy, por ejemplo, la língula del período cámbrico, la terebrátula del devónico. Las formas glaciales de la flora alpina se armonizan con las de la flora de la zona polar. La flora suiza actual no ofrece diferencia [1]. En los animales ocurre lo mismo. Mientras Koken se explica con dificultad la existencia de la língula y de braquiópodos semejantes; mientras Baer no cree que las grandes épocas puedan ofrecer una compensación á la falta de experiencias de los últimos 4.000 años, Darwin aduce las condiciones inmutables de Egipto y las de la época glacial como causa de la constancia y explica la conservación del ornitorinco y de los lepidópteros por su escasa difusión y por su naturaleza poco variable. Y aun este fenómeno, que trata de explicar como producido por la selección en desfavorables condiciones, lo utiliza contra los que creen en una ley innata y necesaria de la evolución.

15. Variación á saltos.—En la larga serie de los diferentes organismos, la Paleontología sólo ofrece formas, pero nada dice acerca del nacimiento y del desarrollo; así, pues, de sus datos no podemos deducir con seguridad hasta qué punto ha sido eficaz la variabilidad, porque, si no sabemos de donde se han derivado los organismos actuales, tampoco es posible afirmar de dónde se han derivado los antiguos. En primer lugar, habría que demostrar que la «continuidad del protoplasma del germen» es heredado en una parte, en tanto que en la otra parte se suceden incesantes variaciones, cada vez mayores, las cuales determinan después alteraciones análogas en todo el organismo. Mientras se reconozca que en los organismos superiores de la época actual sólo se modifica el plasma del germen por la acción de agentes aislados; mientras no se exponga prueba alguna respecto á los organismos inferiores, es una verdadera sofistería el suponer que en el primitivo reino orgánico y unicelular no existía distinción

(1) Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 703. Baer en Stölzle, *E. u. Baer*, 257. Schütz, *Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung, gemeinfasslich dargestellt*, 1895, 100.

alguna entre la célula del germen y el organismo, de modo que toda influencia en el organismo modificaba también el germen (Weismann), puesto que la célula misma es ya un organismo complicado. Aunque la célula se propague por división, es necesario un principio diferente del mecanismo que reaccione contra las influencias exteriores.

Toda parte elemental que nace por división, contiene la disposición hacia el todo, y se especifica con más exactitud sólo durante el proceso evolutivo. Por consiguiente, no hay regiones germinales apartadas, pero en el huevo existen sólo relaciones variables de las células de la segmentación. La materia de las células producida por el proceso de segmentación, se utiliza de manera diferente. Por tanto, tampoco en este grado ínfimo del reino orgánico, se ha explicado el origen de la variabilidad individual hereditaria (1). Una variación independiente de un órgano solo, es en general imposible. Pero ¿se llenarían con eso las lagunas de la serie de sucesión? Precisamente las formas intermedias, las cuales podrían ilustrarnos acerca de ello, nos faltan muy á menudo.

Atribuyendo esta falta de formas intermedias á una *variación por salto* en el huevo, quedarían bien explicadas tales lagunas, pero por medio de una hipótesis que en el estado actual de la ciencia tiene poco fundamento (2). «La naturaleza no da saltos», he aquí el axioma de los antiguos filósofos (3) y de los modernos naturalistas. El desarrollo á saltos en las metamorfosis y en las generaciones alternas (4),

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1895, 161; *Einfluss mechanischer Eingriffe auf die Entwicklung des Eies.* Contra la teoría mosáica de Roux y la teoría de los deterministas de Weismann.

(2) Schopenhauer, *Parerga*, II, 91, 168; *Werke*, V, 167. Nägeli, *Abstammungslehre*, 184. Por lo contrario Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 147.

(3) Weiss, *Apol.*, III, 127.

(4) *Nat. u. Offenb.*, 1888, 307. Zacharias, *Ueber gel. u. ungel. Probl. d. Naturforsch.*, 64. Acerca de los monstruos: *Leben Darwins*, II, 268; *Entstehung*, 513. Por lo que se refiere al desarrollo primitivo como en el Axolotl, véase también Eimer, *Entstehung*, I, 49; *Ueber bestimmt gerichtete Entwicklung (Orthogenesis) und über die Ohnmacht der Darwinschen Zuchtwahl*, 1896, 157; evolución saltuaria, ó Halmatogenesis. Kölliker y otros, *Nat. u. Offenb.*, 1901, 296, 401. Baer, según Stölzle, *E. v. Baer*, 224. Hamann, *Entwicklungsgesch. u. Darwinism.*, 127, 149.

no puede considerarse como prueba, porque no está sujeto á variaciones y la sucesión de las formas está regulada por leyes rigurosas. Sólo en una medusa *(aurelia)* se ha observado el salto de la generación asexual. En otros animales inferiores (medusas, moscas) acontece alguna vez lo contrario, esto es, que la misma larva tiene el aparato sexual y se propaga (pedogénesis); en muy raros casos, ocurre también lo propio con la salamandra, la cual, aun quedando en el estado de larva y respirando por medio de branquias, es capaz de engendrar [1]. En las colmenas se diferencian las tres castas por influencias exteriores. El padre de la nueva raza de ovejas de piernas cortas de Ancona, que nació en Massachusets en 1791, ó la acacia sin púas *(robinia acacia spectabilis)* que se obtuvo de una siembra en 1803 ó 1805, en Saint-Denis, ó la familia monocera de ciervos, ya extinguida, prueban que existe una variabilidad á saltos sólo en la formación de razas, las cuales únicamente pueden mantenerse mediante un cultivo asiduo. Cosa semejante ocurre con el perro zarcero y el cardo.

En la naturaleza libre desaparecen tales propiedades anormales por razón de la concurrencia y el cruzamiento, fuerza nada despreciable, que no pierde su eficacia por la sucesión de «largas épocas» ni por la «selección acumulativa». Los perros vagabundos de Turquía y de la América tropical pertenecen todos á una raza. Los monstruos ó son estériles ó no transmiten la monstruosidad. El mismo Weismann rechaza la variación á saltos, porque de lo contrario, dice, no podría existir el organismo. En la sucesión paleontológica son también demasiado numerosas las lagunas para que puedan llenarse con una hipótesis de que es cosa fortuita. Del propio modo que el evolucionismo en general, exigiría esta hipótesis una infinidad de organismos en todas direcciones, un caos universal, mientras que la Paleontología y el reino viviente muestran en todo un encadenamiento por clases. Con la opinión de Darwin, el cual

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 213. *Ueber die Wienen.* Wasmann, *In Nat. u. Offenb.*, 1897, 357.

estima suficiente que algunas especies sufran alguna vez ciertas variaciones y las conserven, si son útiles, ocurriendo todo esto en largos intervalos de tiempo y á consecuencia de cambios de ambiente al trasladarse á otra región (1), no podría explicarse la evolución del reino orgánico en general. El paralelo con las montañas aparecidas en diferentes tiempos y países, es adaptable sólo á familias aisladas, no á un reino completo.

16. Causas internas de la variabilidad.—A la crítica de las pruebas experimentales corresponde la crítica de los *argumentos históricos* é *internos*. ¿Qué es, en suma, esta variabilidad? Una cosa desconocida en su *fundamento* y en su *esencia*. El mismo Darwin no sabe explicar el origen y causa de la evolución. El resultado de las diversas leyes de las variaciones, ó desconocidas por completo ó perceptibles entre nebulosidades, le parece extraordinariamente complicado y múltiple. El acaso es sencillamente una manera muy impropia de expresar nuestra ignorancia con respecto á la causa de toda variación particular. El fundamento de la variación es «desconocido en absoluto (2)». «Nos hallamos en la más profunda ignorancia en lo referente á las leyes que rigen las variaciones. De cien casos, ni en uno solo nos es dable afirmar que conocemos la razón de por qué esta ó aquella parte de un organismo discrepa más ó menos del órgano igual de los padres». Entre estas dificultades, tan graves que Darwin no puede considerarlas sin mostrarse indeciso, enumera: la falta de formas de transición; la existencia de especies claramente definidas, en lugar de una confusión de formas; la incomprensibilidad de la variación de los órganos de un animal con un género de vida del todo diferente (murciélago, la cola de la girafa; mientras que el ojo es importante, la cola es insignificante), el cambio de los instintos, la esterilidad de los híbridos.

En el año de 1863 escribía Darwin que, en efecto, la *fe*

(1) Darwin, *Origen de las especies*, 56, 71, 150.

(2) *Ib.*, 181, 219, 261; *Abstammung*, I, (*Reclam*) 92; *Leben Darwins*, II, 361; III, 24, 330, 393. Véase Baer, según Stölzle, *E. v. Baer*, 217. *Allgem. Zeitung*, 1902, cuad. 136.

en la selección natural debía apoyarse en consideraciones generales; que ella es una *vera causa*, por razón de la lucha por la existencia y del hecho geológicamente seguro de que la especie ha experimentado alguna variación; por razón de la variedad producida en la cría en virtud de la selección humana, y principalmente, porque esta teoría une entre sí, desde un punto de vista razonable, una multitud de hechos. En particular, no podemos demostrar que haya cambiado una especie dada; tampoco podemos demostrar que las supuestas variaciones sean ventajosas, lo cual constituye el fundamento de la teoría. Menos podemos demostrar por qué unas especies han cambiado y otras no. Ello no obstante, á él le parece que esto es el eje de todo. Personalmente tiene en mucho la selección natural; pero esto carece por completo de importancia, comparado con la pregunta: ¿Creación ó modificación? En el año de 1876 escribió: «Se ha convenido por todos los naturalistas que ningún problema es tan intrincado como el que busca la razón de la variación de casi todas las plantas cultivadas; mas ninguna tentativa de las hechas hasta ahora ha podido arrojar luz sobre este punto». En 1881 opinaba que el impulso de la variabilidad provenía del cambio de condiciones, pero que éstas obran de un modo indirecto *en el mayor número de casos.*

De este modo dejó á sus partidarios el «intrincadísimo problema». «Llamamos espontáneas á las desviaciones individuales del tipo específico—dice Huxley,—porque no conocemos su nexo causal». La palabra «espontáneo» substituye á la palabra acaso, porque se confiesa que se ignora la causa respecto á la cual se usa tal nombre. Mas toda la teoría quedaría hecha pedazos si se negara la uniformidad y regularidad del orden natural con respecto á tiempos pasados remotísimos. Pero hasta hoy deben reconocer los darwinistas que la variabilidad ó la facultad de modificarse nos es totalmente desconocida en su esencia.

17. **Incomprensibilidad.**—Todo el proceso evolutivo es la manifestación de una fuerza inescrutable para el en-

tendimiento humano. Es ciertamente fácil descubrir causas externas de las variaciones en las influencias de la alimentación, de la luz, de las estaciones, del clima y de otros factores; pero la *causa interna fisiológica* permanece absolutamente desconocida, y además, aquellas influencias exteriores no tienen importancia en conjunto, tan sólo producen efectos externos [1], y rara vez obran en sentido diverso. El mismo Darwin se ve obligado á atribuir la principal actividad á la naturaleza del ser, pues ocurren con frecuencia idénticas variaciones en las circunstancias más diversas, y variaciones desiguales en condiciones semejantes. Es verdad que las influencias exteriores son condiciones indispensables para el desarrollo del ser; pero son ineficaces para cambiar esencialmente el principio formativo. Los grandes calores y los fríos intensos destruyen de igual manera la vida orgánica; pero las pequeñas variaciones no se hacen constantes. En ningún caso puede saberse cómo, por una afección cualquiera del sistema generativo, se producen establemente variaciones pequeñas en organismos nacientes, aun cuando las influencias de las diversas condiciones de la vida obran transitoriamente en el sistema generativo. El darwinismo empieza también aquí con un hecho inaccesible á la ciencia. Es preciso reconocer ya ciertas influencias individualizadoras y modificadoras en la actividad generativa de las plantas y de los animales, las cuales prueban que de iguales padres y en circunstancias idénticas, nacen, hasta cierto punto, desiguales descendientes. Las cualidades comunes y las individuales determinan la constancia y la variación.

Y con esto nos hallamos en presencia de un algo desconocido. Ya no son causas puramente mecánicas las que producen las variaciones; se admite una propensión, una disposición interna: los principios determinantes deben

(1) Nägeli, *Abstammungslehere*, 7, 12, 102, Haacke, *Die Schöpfung des, Menschen*, 1895. Véase además Wasmann, *Nat. u. Offenb.*, 1896, 270. En otro sentido Schaaffhausen, *Anthropologische Studien*, 138. *Leben Darwins*, II, 163, 168; III, 106.

tener su origen en el propio organismo. Así, de un estado pasivo hemos pasado á un principio activo. El origen de nuevas formas tiene su causa eficiente en el organismo de los dos padres. La parte del *protoplasma*, que es el propio sujeto de la vida, ha de hallarse dotada de una disposición hereditaria para componer los órganos individuales (idioplasma, materia particular formativa), y al mismo tiempo, ha de ser sensible á los estímulos exteriores. En él deben existir ya, como depósitos invisibles, todas las propiedades y formas que han de observarse más tarde, y son transmitidas por la generación. El idioplasma debe ser variable y determinado por influencias internas y externas para manifestar su eficacia como conato formativo [1] (*nisus formativus*).

18. **Excitación.**—Aquí deben «existir causas químico-fisiológicas fundadas esencialmente en la acción recíproca entre la composición material del cuerpo y las influencias exteriores, las cuales, en último término, son causa de la formación y, sobre todo, de la transformación de nuevas propiedades de los organismos». En virtud de las influencias externas y del proceso evolutivo interno, pueden formarse, adquirirse y heredarse nuevas propiedades. «El plasma tiene la propiedad de transformarse fisiológica y morfológicamente bajo la acción de estímulos externos» [2]. Esto se advierte especialmente en las células de los diversos sentidos, todas las cuales se han desarrollado poco á poco de las simples células del ectobasto y de la epidermis. Todos los estímulos sensitivos no son más que diversas cualidades de un mismo estímulo, distintas formas de movimiento del medio externo. Son el último impulso para el origen de los diferentes órganos específicos de los sentidos. Las últimas causas del origen de las diferentes familias en los reinos animal y vegetal, se atribuyen á variedades individua-

(1) Nägeli, loc. cit., 184. Engler, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der nördlichen Hemisphäre*, 1879, 97.

(2) Eimer, *Entstehung*, I, 5, 124, 239; II, IX. Véase *Sciene cath.*, 1891, 481. *Ann. de phil. chrét.*, 1891, n.º 2; II, 1896, 227. Romanes, *Darwin und nach Darwin*, I, 1892, 413.

les determinadas esencialmente por condiciones externas.

Pero aquí se suponen dos cosas que deben substituir á la causa desconocida; la potencia ó la capacidad del plasma para sentir el estímulo y el conato formativo. Ambas determinan el único proceso de desarrollo; pero no explican la variación; antes por lo contrario, según ellas, deberían determinar una evolución uniforme en línea recta. Pero si con Spitzer, contra la objeción de la afinidad reticular y anular, se observa que no todos los caracteres pueden explicarse por la filiación, que juntamente con las homologías hay también «afinidades análogas», las cuales no provienen por herencia de un antepasado común, porque ciertas analogías parciales de formas en muchos grupos de organismos se forman independientemente unas de otras, entonces se renuncia de nuevo á una buena parte del principio de la teoría.

Las fuerzas moleculares inherentes á la substancia son otra confesión de ignorancia. Ya se atribuya la facultad de crear ciertas formas á las partículas más pequeñas (micelios), ya á la materia en general, la cosa, en último término, es la misma. Es esta la mejor hipótesis, por cuanto es la única que parte del hecho incontestado de que la esencia de los organismos consiste en la disposición y en la naturaleza de las pequeñísimas partículas de la substancia que en la generación determina la herencia en el desarrollo específico del individuo; pero no es más que la enunciación de un hecho cuyas causas eficientes están aún por investigar. Por ahora hemos de renunciar á llegar hasta lo íntimo de la cosa. Nägeli ha atribuído al idioplasma una variedad infinita de potencia; pero debería dar la razón de ello. El crecimiento ontogenético longitudinal y el crecimiento filogenético transversal del idioplasma dan una idea de la teoría del autor, pero no explican la vida en la naturaleza. En la naturaleza estamos habituados á contemplar cosas maravillosas; mas la delicada ramificación del idioplasma desde la primera formación del albumen hasta la del alma humana, sobrepuja nuestra inteligencia;

no nos maravilla, pues, que el botánico Reinke llame á esta teoría una fantasía, una quimera.

Se trata de explicar fisiológicamente la variabilidad real, afirmando que en la fecundación, juntamente con la reducción cuantitativa (segregación) de la substancia hereditaria, es decir, de los *cromosomos*, tiene lugar también una reducción cualitativa. «Si los cromosomos individuales, ó los bacilos de los cuales están compuestos, fuesen perfectamente iguales, si no tuviese lugar una *selección* de los mismos por medio de la reducción antes del proceso de la fecundación, sería preciso igualar completamente á todos los hijos de los mismos padres; cada uno de ellos debería recibir estrictamente como herencia la misma mitad de sus cualidades por parte del padre y la otra misma mitad por parte de la madre [1]». Esta organización es ciertamente maravillosa, pero exige ante todo una aclaración más profunda. El acaso y el mecanismo no bastan. Asimismo, se admite con esto que el tipo principal se hereda y que las variaciones se refieren á cosas accidentales.

B. La herencia

19. Herencia.—La herencia no es cosa nueva. «Todo semejante engendra á su semejante», dice un viejo axioma. Pero al lado de la variabilidad parece que la herencia no halla su lugar propio. La variabilidad, como principio activo, trata de variar lo existente; la herencia aspira á conservar la forma, el tipo de la especie. ¿Cómo es posible, pues, que la herencia pueda ser un principio importante del evolucionismo, del transformismo? Al parecer, la una excluye á la otra. Pero precisamente de la armonía de ambos principios debe resultar su importancia, puesto que se trata de la herencia de las *variaciones*. Tales variaciones se perpetúan á veces en algunos géneros; hay familias en las cuales ciertas particularidades han llegado á ser típicas. Los Julios tenían la frente ancha; los Habsburgos la barba sa-

(1) Wasmann, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1, 1902, 547.

liente, los Borbones la nariz arqueada [1]. Las enfermedades morales y físicas se heredan con frecuencia; estados y pueblos enteros mantienen por ese medio sus cualidades peculiares físicas y morales. Las razas de los animales domésticos se producen de esta misma manera. Todas estas formas se hacen estables y entran en la ley de herencia. Todavía no se ha señalado en el hombre la herencia estable de deformidades; pero sí en los animales. Se crían axolotles que heredan la ceguera y peces de oro con doble extremidad.

20. Atavismo: Irregularidad del mismo.—Pero hay más. En los hijos aparecen las propiedades paternas en la *misma sucesión de tiempo*, en el *mismo período de vida* y en las mismas partes del cuerpo, en que, en un tiempo determinado, aparecieron en los padres. Con la palabra *atavismo* se indica el no raro fenómeno de aparecer, en una generación posterior, un retroceso; es decir, la reaparición de una cualidad física ó psíquica, una particularidad que poseyó el abuelo, el bisabuelo ó un antepasado más remoto [2]. Las rayas transversales obscuras de algunos caballos, recuerdan su descendencia de algún animal semejante á la cebra; las pelorias (flores regulares) de la *boca de león* que pertenece á las flores personadas (labiadas), las hojas laciniadas y otras, dan á entender progenitores de especie diversa. Pero el atavismo más está en contra que en favor de la herencia de las variaciones, porque prueba que este principio fracasa con frecuencia, y se rehabilita el tipo originario. Además, las llamadas anomalías atávicas son variaciones neutrales ó formaciones nacidas de obstáculos en el desarrollo regular, como la hipertricosis, la formación de una cola, las anomalías del cráneo, de la columna vertebral y de los músculos.

También esto es admitido por la hipótesis de la *pange-*

---

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1899, 296. Ranke, *Der Mensch*, II, 129 (sobre la decadencia de la raza de los nobles en el Japón). En Schütz, *Darwinismus*, 108, puede verse una enumeración de caracteres hereditarios, según Vierordt.

(2) Kohlbrugge, *Der Atavismus*, 1897. *Nat. u. Offenb.*, 1899, 1.

nesis, expuesta por Darwin por vez primera en 1868, según la cual, de todas las células del organismo se juntan partículas en las células del germen y se transmiten á los descendientes, aunque algunas sólo se desarrollan en generaciones posteriores. «Es un hijo nacido muerto», como él mismo dice; pero de alguna manera se había de explicar la generación. El idioplasma de Nägeli y la *cromatina* de Hertwig (en el núcleo) son desarrollos de aquella hipótesis, pero presuponen cualidades especiales en la «substancia hereditaria». También los estoicos tuvieron el mismo concepto de la formación del semen. La misma parte del cuerpo debería ser representada por una multitud de gérmenes pequeños en las células espermáticas ú ovulares, las cuales corresponderían á los diferentes grados de su desarrollo. Pero con la ontogénesis no se consigue separar estos grados uno de otro, y en la evolución no se encuentra la razón de la aparición sucesiva ó de la falta total de los estadios individuales.

Nägeli aligera algo el lastre cuando dice que una buena parte de lo heredado queda *latente.* De este modo es posible, sin duda, enunciar por medio del «principio válido en toda la extensión de la palabra», de que el hijo no es otra cosa sino la resultante de la materia y de la fuerza de los padres. ¡Lo que no está en acto, está latente; lo que está en acto, estuvo antes latente! No se heredan todas las propiedades, y todavía menos los caracteres no esenciales, las variedades. La herencia y la variación corresponden verdaderamente al hecho; pero la disposición hereditaria es ordinariamente y en sustancia la que decide. Por medio de la *fecundación* se excita al desarrollo, se sueltan las fuerzas expansivas en descanso, mediante las cuales nace un individuo nuevo, el cual, por lo regular, tiene tantas cualidades del padre como de la madre. La fecundación es, pues, transmisión de las propiedades paternas y maternas al hijo, es el acto de la herencia [1]. Toda célula del nuevo

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 185 (según Hertwig). Ranke, *Der Mensch* I, 187; II, 251. Reinke, *Biologie*, 387, 455, 516.

individuo contiene una porción equivalente de la substancia hereditaria de *ambos padres*. «La cromatina del núcleo es el sujeto esencial de la herencia, y la esencia de la fecundación consiste en la unión de las dos substancias hereditarias (es decir, de los cromosomos) de los elementos germinales masculinos y femeninos (1)». Mas á pesar de estas teorías, y aun cuando se tenga cuenta con las variaciones efectuadas en los gérmenes por medio de la reducción, queda todavía sin explicar la herencia de las variedades.

El jardinero y el criador de animales que aparean individuos de la misma raza, han de tomar grandes precauciones para evitar toda influencia extraña y toda concurrencia cuando quieren mantener ó perfeccionar una raza; de otro modo, pronto se perdería la variedad. En la naturaleza libre falta este medio. Los individuos están expuestos á todas las influencias. Los animales regresan de nuevo al tipo de los antepasados; las variedades de las plantas en colores, configuración de las hojas etc., desaparecen, por lo regular, con el individuo que las lleva y se presentan como por casualidad en otros individuos para desaparecer otra vez. Si las plantas alpinas, las cuales á través de muchas generaciones han adquirido en la montaña nuevos hábitos respecto á tamaño, color, aroma, foliación, pilosis, etc., se trasladasen á la llanura, perderían rápidamente esta nueva conformación, ya se propagasen por semillas, ya por estacas.

21. Herencia de cualidades adquiridas.—Las especies quedan independientes, sin *transiciones*. Si éstas desaparecieran, habrían de desaparecer los numerosos individuos. Pero si se afirma que la generación entre semejantes conserva cierto tipo, en el cual poco á poco aparecen también las pequeñas irregularidades, tendremos un argumento contra la herencia de las desviaciones en general. Domina tal irregularidad con respecto á la herencia, que el mismo Darwin, ante la impresión de los hechos reunidos

(1) Wasmann, *Die Zellteilung in ihrer Beziehung zur Vererbung: Stimmen aus Maria-Laach*, 1, 1902, 543.

por él, hubo de expresar su admiración mediante esta caprichosa ley: «Las leyes que rigen la herencia de los caracteres son desconocidas en su mayor parte. Nadie es capaz de saber por qué unas veces es hereditaria la misma propiedad en distintos individuos de una especie ó de especies diferentes, y otras veces no». Unas veces la herencia se refiere solamente al macho; con frecuencia á ambos sexos; á veces, se verifica en edades iguales, y á menudo en edades diferentes [1].

Actualmente se halla en efervescencia entre los representantes de la teoría de la transmisión, una violenta polémica acerca de si las cualidades *adquiridas* son ó no hereditarias. Uno de los defensores más decididos de esta tesis fué Eimer, quien defendió que las impresiones externas, aun sin ayuda de la selección, pueden originar nuevas propiedades, y que tales propiedades, transmitidas á los descendientes, dan lugar á la formación de nuevas especies. Uno de los adversarios más ardientes es Weismann, quien pretende hallar el fundamento de la evolución en el plasma del germen. A primera vista podría creerse que tal herencia es evidente; pues de lo contrario, ¿cómo he de explicar yo que de una célula se desarrollen los grandes reinos orgánicos de los organismos? Pero hecho un examen más diligente, la demostración pierde mucha fuerza, porque los hechos observados son muy escasos; por lo cual, el mismo Darwin confiesa que hasta ahora no se ha demostrado por modo apodíctico que pueda heredarse una mutilación fortuita. Sólo conoce un caso, en el conejillo de Indias [2]. Eimer refiere unos pocos casos de transmisión de lesiones y de enfermedades, que son bastante dudosos, y afirma que en cuanto al conejillo de Indias, se ha demostrado la transmisión de una enfermedad (epilepsia). En el con-

(1) *Origen de las especies*, 38; *Descendencia del hombre*, I, 344, 490; II, 167. Rohde, *Entstehung und Vererbung individueller Eigenschaften*, 1895. Fischer, *Experimentelle Untersuchungen über die Vererbung erworbener Eigenschaften*, 1900.

(2) *Origen de las especies*, 184; *Dcscendencia del hombre*, I, 89; II, 404. *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 361; 1891, 357; 1895, 269.

greso de los naturalistas de Wiesbaden (1887), mostró Zacarías unos gatos sin rabo, la madre de los cuales había perdido el suyo mutilado por una rueda. Pero los especialistas se mostraron muy escépticos (1).

Pero ¿qué son algunos casos, aunque fuesen ciertos, ante la nube de testimonios contrarios? Todos sabemos por experiencia que, así en los hombres como en los animales, las mutilaciones casuales, al contrario de las que se realizan por sí mismas, no se transmiten afortunadamente por herencia. Los numerosos ensayos de Weismann dieron siempre un resultado negativo. «Desde millares de años estamos derechos y andamos; desde millares de años se habla la misma lengua, y se escribe de la misma manera; sin embargo de ello, á nosotros nos ha sido preciso, y lo es á nuestros hijos, aprender estas cosas cada uno por sí mismo. Desde millares de años tienen ciertos pueblos establecida la circuncisión, sin que la parte siempre cortada, haya desaparecido por herencia». Ya San Agustín, que explicaba la transmisión del pecado original por la transmisión de variaciones accidentales, en el argumento en favor del bautismo de los niños cristianos (2), indicó el hecho de que los judíos engendran niños incircuncisos. La agilidad de los dedos de un pianista ó de un violinista, no se transmite á los hijos, aunque algunas familias parecen que tienen una disposición innata para la música y para el arte. La armonía de relaciones entre el cuerpo y el alma hace verosímil que, aun según los principios del espiritualismo, pueda admitirse una transmisión de las cualidades intelectuales. Pero en esto son también numerosas las excepciones. La transmisión de enfermedades hereditarias, según la opinión actual de la ciencia, se explica por la transmisión

---

(1) Virchow, *Archiv für Anthropologie*, 1889, 1. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 467; *Naturw. Wochenschrift*, 1899, n.° 41. Véase en contra *Nat. u. Offenb.*, 1902, 311, en que se hallan explicadas también las razas japonesas de gatos privados de cola.

(2) *C. Iul.*, 5, 14, 51; 6. 6, 16: *Accidens in patre quod naturale in filio. Vitia non transmigratione de subiecto in subiectum..., sed affectione et contagione pertranseunt.*

de los bacilos, sin recurrir á propiedades adquiridas (1).

A pesar de esto, solamente la teoría de la evolución (*præformatio*) debe ofrecer la posibilidad de dar una explicación. La teoría epigenética (Wolff, 1795) no podría hacerlo, pues la *epigenesis* no conoce ninguna disposición en la forma de particularidades materiales preformadas (Spitzer, Haacke). Por eso Weismann, como darwinista consecuente, llegó á sus determinantes é *idos*, á los complejos de las disposiciones germinales. Pero ¿se aclara más, por ventura, el obscuro proceso, si dejamos perdurar una parte del plasma germinal, el núcleoplasma específico de la célula germinal, cual si fuese algo así como el rizoma de ciertas plantas, del cual, de nudo en nudo, se levantan nuevas plantas, y en cuanto á la otra parte la dejamos variar y heredar las variaciones? Se evita así la reincidencia de Nägeli en la pangenesis, se evita el tener que admitir una red de formas ó una sola substancia en todo el cuerpo, pero ¿qué significarían las múltiples especies de idioplasma? Cierto es que obran aquí causas internas; mas también es cierto que es imposible reducirlas á simples procesos químicos ó mecánicos. Con esto el evolucionismo va á caer inconscientemente en el principio de la epigenesis. La procreación sexual, como el compuesto químico, ofrece las combinaciones más variadas; pero también ello es un misterio. Las últimas investigaciones acerca de la célula han dado alguna luz, pero más en favor de la constancia que de la variación. Baer, por lo contrario, encuentra la explicación de la preformación y de la epigenesis en la «transformación» según ciertos tipos.

22. Ley fundamental biogenética.—La ley *biogené-*

(1) Eimer, *Entstehung*, I, 44, 164, 186, 191; *Württemberg. Jahresheft*, 1895, CXIX. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 143. Dubois-Reymond, Hering, Virchow, Reinke. Por lo contrario, Weismann, *Sexuelle Fortpflanzung*, 20, 193; *Rückschritt in der Natur*, 12; *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*, 1892; *Ueber Germinal-Selektion*, 1896; *Vorträge über Deszendenztheorie*, 1902; Semper, His, Götte, Hartmann, Baer, Kölliker, Spitzer, Ribot, Vries, etc., véase Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 401. Contra Weismann. Kaffowitz, *Allgem. Zeitung*, 1899, cuad. 77. Sobre la herencia de las cualidades mentales, no obstante el creacianismo según Santo Tomás, véase Gardair, *La nature humaine*, 1896, 362.

tica fundamental de Häckel [1], ya anunciada por Kielmeyer y Meckel (1812), ofrece una idea interesante de la ontogénesis (evolución del germen); pero es muy dudoso que respecto á la filogénesis (evolución de la especie) pueda ofrecer algo más que una hermosa analogía. Tan complicada ley de herencia sería más que maravillosa. Al principio, aun en las clases más elevadas, cada individuo es una célula única, un simple huevo. Todavía después de la segmentación, apenas es conocible el verdadero germen ó embrión. De las hojas de los embriones disciformes (*gastrula* = larva intestinal ó germen acopado) de los mamíferos, se desarrollan, por crecimiento y diferenciación de las células, todos los demás órganos del cuerpo. Primeramente se forma la espina dorsal (*chorda dorsalis*), y después de ésta se forma el tubo medular, que al principio está adelgazado por delante y por detrás, lo que también ocurre en los acantauros acéfalos y acráneos (*amphioxus*), cuyo carácter de vertebrados es dudoso (Dohrn, Semper: anélidos; Darwin, Häckel: ascidios = enclánidos). Ni siquiera Darwin y Häckel pudieron descubrir más que una «huella» del origen de los mamíferos. ¡Y esto ha de servir para llenar la «profunda sima» entre ambas clases del reino animal! ¡Y así llega á ser el *amphioxus* «un documento filogenético de primer orden!» En los demás vertebrados, la parte terminal anterior se cambia en *cerebro*. Las extremidades apenas son perceptibles al principio.

Observada superficialmente en este período del desarrollo la forma plástica, aparece *vermicular*, pero cuánto se diferencia, no sólo de un gusano, sino también de la formación, por ejemplo, del *amphioxus*, nos lo dice el hecho de que, en primer lugar, se desarrollan con preferencia el cráneo y la cabeza (la mitad del feto es cabeza,) mientras que en toda su vida apenas puede advertirse en el *amphioxus* si tiene ó no cabeza [2].

---

(1) *Anthropogenie*, II ^{4}, 389; *Die Welträtsel*, 1899, 65, 166.

(2) Ranke, *Der Mensch*, I, 143; *Nat. u. Offenb.*, 1893, 627. En cuanto á la escolástica aristotélica, véase arriba pág. 111.

Los *órganos respiratorios* empiezan con la formación de fisuras que en los peces se desarrollan en branquias, pero en los mamíferos están en estrecha relación con el desarrollo completo de la cara. Todos los peces tienen al principio una aleta caudal no partida, como el tiburón, en cuyo embrión se pretende haber observado recientemente el desarrollo de las aletas de las partes blandas. En el embrión humano se encuentra un suplemento de cola, no exenta de vello, la cual se encorva más tarde hacia adentro. Además, varios *órganos rudimentarios* (glándula pineal, seis ó siete dedos, huesos en la mano y en el pie) recuerdan los estados anteriores. Aun los *diseños* de los animales, desde los reptiles hasta las aves y los mamíferos, ofrecen frecuentemente en el individuo este orden: rayas longitudinales, manchas, rayas transversales ó de tigre.

¿Son éstas, en realidad, herencias de un período evolutivo más remoto? ¿Tenemos en esta ontogénesis, la serie repetida de todos aquellos estados anteriores, mucho tiempo ha desaparecidos? ¿Es la *ontogénesis* una *recapitulación de la filogénesis*, de la historia de la evolución de la especie? No necesitamos detenernos mucho en la contestación á estas preguntas, pues la misma ciencia darwinista ha dictado sentencia sobre este «dogma científico.» Spitzer lo designa como falso en su expresión objetiva, y Vogt, el cual lo había tenido durante mucho tiempo como bien fundado, afirma que en su base es absolutamente falso. El estudio atento de la Embriología demuestra, efectivamente, que los embriones tienen entre sí relativa armonía, pero muy diferente de la de los adultos. La divergencia de los grupos particulares, por ejemplo, la existente entre los reptiles y los peces, empieza muy pronto; muchos no recorren toda la escala, por ejemplo, los mamíferos no pasan por el grado de los peces. Las formas del germen ofrecen sólo semejanzas en los tipos que pertenecen al mismo grupo principal, en el cual están comprendidas también las series sistemáticas que contienen la especie de que se trata. Pero en tanto que en tiempo de Cuvier se contaban sólo 4 tipos,

hoy se distinguen 17. Además, estas semejanzas son de naturaleza absolutamente general.

Por tanto, si se quisiera aplicar inmediatamente la embriología á la genealogía de la especie, debería admitirse por fuerza una *variación á saltos*, por ejemplo, del pez al reptil; lo cual contradice la continuidad de la evolución del ser y de la Paleontología. En tanto que las *verdaderas* series de descendencia no permitan juzgar con certeza qué tipos son entre sí afines, y qué sucesión, con su orden de fases, puede compararse con el desarrollo de un germen dado, gran parte de la recapitulación ontogenética se reduce á simple apariencia. Animales diversos por diversos caminos han llegado á las mismas formas; por consiguiente, de la semejanza de determinados órganos no es permitido inferir el parentesco de los que los poseen. Todos los árboles genealógicos son engañadores. La biología se mueve dentro de un círculo vicioso al determinar la llamada ley de la evolución. Además, deben añadirse los numerosos fósiles recientemente descubiertos, que fijan en tiempos remotísimos la edad de determinados grupos; con lo cual quedan reducidas á la nada muchas especiosas conclusiones. La falta de numerosos períodos en la evolución compendiada (palingénesis), no sólo no se explica, sino que, por lo contrario, se revuelve contra la ley, cuando, siguiendo á Häckel, quiere prescindirse de ella por medio de la teoría de la evolución perturbada (cenogénesis), es decir, de la falsificación de la naturaleza (1).

Pero todavía es la indicada ley menos favorable al evolucionismo, si se tiene presente que en algunos embriones se muestra ya muy pronto una *dirección* determinada, la cual, «en los primitivos períodos, se señala ya por medio de

(1) Spitzer, *Beitr. z. Deszendenztheorie*, 1886, 133, 150, 230, 306. Vogt, *Revue scientifique*. Véase *Science cath.*, 1887, 323. *Nat. u. Offenb.*, 1888, 595; 1889, 18; 1896, 209; 1899, 6. Ranke, *Der Mensch*, I, 69, 119, 131. Hamann, *Entwicklungsgesch. u. Darw.*, 23, 36. Haacke, *Die Schöpfung des Menschen*, 208, 303. Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 188, 247, 252. Koken, *Die Vorwel tusw.*, 635. Fleischmann, *Die Stammesgeschichte der Tiere*, *Sonderabdruck aus dem Lehrbuch der Zoologie*, 1898. Por lo contrario, Eimer, *Entstehung*, I, 33; Bastian, *Das Gehirn*, I, 166, 196; II, 1; Gegenbaur, *Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere*, I, 1898, 792.

rasgos más delicados,» como ocurre especialmente en los embriones de los mamíferos y del hombre, á diferencia de los del pez lanceta. Aun cuando fuese esto «sencillamente una continuación ulterior de aquel desarrollo propio del germen, que la transmutación obliga á aceptar» (Spitzer), con todo, ello no explica el hecho ni lo muestra conforme á la línea genealógica, sino que solamente pone á la ontogénesis, como proceso evolutivo, en relativa analogía con el proceso completo de la vida de ambos reinos. Si la dirección está ya prefijada en el individuo, y en el huevo está ya preestablecido el diseño, no puede menos de admitirse la misma cosa en cuanto á la estirpe de la especie; también los tipos primitivos de animales deben tener, por consiguiente, como fundamento un diseño preestablecido. El cumplimiento de todo el proceso es tan necesario, que ningún animal tiene aptitud para existir antes del último estadio. Si el germen «aspira siempre á desarrollarse en forma semejante á la de los padres, así respecto á la forma exterior como en lo referente á la disposición de los órganos y tejidos interiores», es imposible que «los descendientes directos y sucesivos de un organismo puedan considerarse como partes de un solo y mismo organismo, el cual se desarrolla gradualmente por generaciones sucesivas ó por los grados de un desarrollo vital *único*» (Bastian). Por este motivo, de la tan decantada recapitulación del tipo, quedan únicamente «simples señales, huellas y restos del proceso genealógico.» «La correspondencia entre las formas embrionales y las sistemáticas, aun cuando en realidad existe, es de naturaleza vaga é indeterminada». Ningún resultado han dado las tentativas hechas para aplicar esta ley á seres vivientes inferiores (ammonites en el Jura, *planorbis* en la cuenca de Steinheim) y explicar aquellos fenómenos que parecen contrarios al principio de utilidad.

Fracasaron, pues, las esperanzas que Darwin había depositado en Häckel y Fritz Müller. Una hipótesis incierta no puede ser confirmada por otra más incierta todavía.

Según Vogt, no conocemos el árbol genealógico de ninguna especie, y á pesar de eso ¡hemos de reconocer en la evolución individual la historia compendiada de la derivación genealógica! La teoría científica no puede, en efecto, «admitir la ley fundamental biogenética» (Spitzer). La teoría de Eimer sobre el crecimiento orgánico, necesita más amplio examen antes de que pueda ser considerada como «demostración completa de la ley biogenética». Zitell admite también que la experiencia no corresponde «completamente» al orden admitido por la ley. La desaparición de muchos organismos y la transmisión defectuosa deberían completar lo que falta.

Ello no obstante, las antes llamadas *metamorfosis* y *cambios de generación* se alegan por lo menos como excepciones en favor de la ley. Como ejemplo de ello se citan muchas larvas que llevan el tipo de otra especie, en la cual se contarían, si no se conociera su naturaleza: por ejemplo, en los anfibios, la metamorfosis del *axolotl* y la de la rana. En la rana empieza la metamorfosis con una forma semejante á la de un pez, y atraviesa numerosas fases de larva, en las cuales se repiten los caracteres de los demás órdenes de anfibios (perennibranquiados, salamándridos) y de algunas familias y géneros (Klaus). Las larvas de la salamandra y de los tritones no adquieren pulmones si se las saca del agua. También se citan las larvas de la sérpula. Pero ¿qué se quiere demostrar con estas y otras excepciones aparentes cuando existe una ley determinada? Solamente mientras nos sea desconocida esta ley, podemos permanecer engañados. Ya la circunstancia de que las larvas son capaces de existir y de que poseen instintos propios, demuestra cuánto difieren del estado embrionario. La cuerda dorsal de los tunicados es esencialmente distinta de la cuerda dorsal de los embriones de los mamíferos.

La misma *disposición abdominal* del sistema nervioso propia de todos los animales invertebrados, hace imposible que de este tipo se deriven los vertebrados. «No se encuentra, por ejemplo, ningún esquema común originario,

en el cual haya sido figurada la médula espinal de los vertebrados, la abdominal de los articulados, los ganglios pareados de los moluscos, el sistema nervioso pentaradial de los equinodermos, los nervios anulares de las medusas, ni el sistema nervioso central aislado de las hidromedusas. Los sistemas nerviosos de estos animales son de origen absolutamente diverso; de lo cual sacamos en conclusión, que órganos destinados al mismo oficio, en modo alguno necesitan tener el mismo punto de partida, sino que pueden haber nacido enteramente independientes uno del otro [1]».

23. Correlación.—No puede tratarse más que de la herencia de variaciones pequeñas é inexplicables en sí. Pero estas variaciones, por la ley de *correlación* [2], según la cual los diferentes órganos se modifican de la misma manera, por ejemplo, la cornamenta, el pelo, la dentadura, los órganos sexuales, el color, los órganos de los sentidos, el cáliz, la corola y los pistilos, son nuevos argumentos de una causa interna. Esta ley, introducida por Cuvier en la Anatomía, es inexplicable mecánicamente; el mismo Darwin la llama «misteriosa». Lo que á causa de la variabilidad y de la herencia se efectúa desde el principio en uno de los ojos de un vertebrado, se produce de igual manera y al mismo tiempo en el otro ojo. ¿Cómo explicar esta regularidad, esta simetría primitiva? ¿Por qué son sordos los gatos blancos con ojos azules? ¿Por qué las ovejas negras resisten los venenos que matan á las blancas? Así los dientes de los carnívoros como los de los rumiantes, cada uno de ellos, según su posición, de diferente manera, están adaptados igualmente para su respectivo fin; las garras, las pezuñas, el estómago y los intestinos varían en igual correspondencia. ¿Cómo ha podido formarse tal correlación por un medio puramente mecánico, sin una ley directiva, sin una causa ordenada á un fin? Pues bien, esta relación mu-

(1) Véase Haacke, loc. cit., 69. Baer en Stölzle, loc. cit., 255.

(2) Baer en Stölzle, loc. cit., 111, 224, 242. Reinke, *Die Welt*, 382. Véase Goethe, *Die Metamorphose der Tiere*, *Werke*, II, 220. Koken, *Die Worwelt usw.*, 626, niega su valor en general. La herencia de deformaciones es un argumento en contra. Weismann, *Worträge*, II, 91.

tua de los órganos, ordenada según cierta ley, domina toda la naturaleza, los órganos particulares, los organismos, las clases y los reinos.

Para la explicación mecánica, ha citado Häckel la ley de la simetría de las formas cristalinas. La Cristalografía demuestra que «todas las formas cristalinas derivadas que se presentan como modificaciones de las formas cristalinas fundamentales, aparecen siempre modificadas más ó menos *simétricamente*»; por lo cual, «todas las partes homólogas de un cristal sufren determinadas variaciones, que corresponden á la variación de una sola parte», por ejemplo, las aristas y los ángulos opuestos. Pero en los cristales sólo están en mutua correlación las partes exteriores, al paso que en los organismos, el germen, como un todo potencial, determina y fija la forma y la disposición. Las influencias exteriores efectúan sólo variaciones cuando afectan al conjunto. Así, pues, aquí se muestra una fuerza que determina, no sólo la forma en general, sino la relación de las partes entre sí y con el todo. Sin esta hipótesis tampoco es suficiente la intraselección (Roux, Weismann).

24. Órganos rudimentarios.—Cierto es que los *órganos rudimentarios*, que no sirven para un fin conocido (apéndice vermiforme en el intestino recto, dedos atrofiados del caballo, mamas en los machos), reanudados á los árboles genealógicos, los cuales son reconstruídos con auxilio de la paleontología, por ejemplo, el de los animales de una, de dos ó de más uñas, teóricamente pueden denotar una herencia de un pasado remoto. Pero todavía falta una demostración rigurosa. ¿Dónde están los hermafroditas, de los cuales provienen las mamas masculinas? En el embrión humano aparece muy tarde la diferencia de sexo. Ni los primitivos mamíferos machos (el equidno y el ornitorinco de Australia), con sus glándulas mamarias muy desarrolladas, ni las mamas y pezones supernumerarias, ni la incubación hecha por los machos en las aves de clases inferiores y de los animales de sangre fría, ni la preponde-

rancia de los machos en la adquisición de propiedades nuevas (Haacke), son pruebas, porque son posibles otras explicaciones.

Si se utilizaran todos los numerosos rudimentos para establecer el árbol genealógico, los mamíferos habrían recorrido enteramente la larga serie de los vertebrados, lo cual no admite Häckel, quien, en la genealogía del hombre, no sólo salta semejantes órdenes de mamíferos, sino también todas las aves, todos los reptiles propiamente dichos y todos los peces osiculados. En el *reino vegetal*, aparecen los órganos rudimentarios especialmente en los parásitos con sus escamas en lugar de hojas, con su bello, etcétera. Éstos, como los parásitos en el reino animal, deberían ser una prueba del evolucionismo, porque es inverosímil la creación independiente de los mismos. Como quiera que sea, «la Paleontología, la Morfología comparada, la Ontogenia y la Geografía de los organismos ofrecen un número considerable de indicios que hacen verosímil la evolución de especies en los animales y en las plantas, y aun parecen exigirla.» Así, pues, queda excluída una demostración apodíctica [1].

25. Límites de la herencia.—Además, la herencia está determinada por los mismos *límites* que circunscriben la variabilidad. No puede heredarse más que lo que los padres poseen; la herencia es un resultado, no una causa eficiente; es un hecho, no un principio, un hecho cuya razón, lo mismo que la del principio de la variabilidad, no se ha averiguado; es una grandeza mecánicamente incomprensible, «es una de aquellas numerosas palabras que, precisamente por su sencillez y claridad, parecen inventadas para obscurecer nuestro entendimiento [2].» El mismo Häckel confiesa que los fenómenos de la herencia y de la pro-

---

(1) Reinke, *Die Welt*, 340.

(2) M. Müller, *Essays*, II, 494. Kuyper, *Evolutionismus das Dogma moderner Wissenschaft*, 1901. *Nat. u. Offenb.*, 1901, 484. Wasmann, *Die Zellteilung in ihrer Beziehung zur Vererbung: Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 539. Fleischmann, *Die Deszendenztheorie*, 1901; *Die Darwinsche Theorie*, 1903.

pagación no pueden ser explicados mecánicamente, recurriendo á la *memoria de las plastídulas* (partículas de formación), «á la memoria inconsciente de la materia viva.» ¿Cómo es posible—dice—que la herencia, por medios mecánicos, con sólo fuerzas fisico químicas, reproduzca en el individuo todo lo que han adquirido y acumulado una serie infinita de generaciones poco á poco y por modo tan misterioso? Tampoco el idioplasma de Nägeli (y de Kölliker) puede ser suficiente, porque se debería explicar fisiológicamente el crecimiento longitudinal y transversal. Si se afirma que con el núcleo de la célula se heredan pequeñas variaciones, latentes al principio, para hacerse extrínsecamente manifiestas en cuanto han adquirido cierta fuerza expansiva, debería demostrarse y explicarse fisiológicamente, además de una ley acerca del perfeccionamiento, una ley rigurosa acerca de la herencia. Tampoco el idioplasma ofrece en favor de la caprichosa herencia fundamento ninguno; más todavía, en la facultad reproductiva, sobrepuja á la propia ley de la herencia. De aquí la necesidad de recurrir al «sentimiento» de las variaciones y determinaciones propio del idioplasma; no puede prescindirse de una eficiencia *dinámica* ni en la Ontogenia ni en la Filogenia. Los fenómenos de la herencia y de la variación por adaptación, no bastan por sí solos para explicar causalmente el evolucionismo, porque son resultado de procesos que á su vez necesitan una explicación causal.

C. La selección natural en la lucha por la existencia

26. La selección natural en la lucha por la existencia. —El elemento característico de la teoría de la evolución darwiniana es la selección natural en la lucha por la existencia. Según los darwinistas, esta selección es la que suministra la causa eficiente de los hechos manifestados por la variabilidad y la herencia; ella es la que produce en la naturaleza, no sólo los mismos efectos que el jardinero y

el seleccionador de animales producen con su selección artificial, sino también mucho mayores; pues, al paso que la domesticación no saca al animal domesticado de la esfera que lo limita á determinada especie, la selección natural, por disponer de un espacio de tiempo infinito, puede traspasar los límites de dicha esfera, gracias á un progreso que, aunque paulatino, es siempre constante. «La selección natural obra sin cesar, y supera los débiles esfuerzos humanos en la misma proporción en que las obras de la naturaleza sobrepujan siempre á las del arte.» Las gráficas expresiones *selección natural* y *lucha por la existencia*, introducidas por Malthus (en su obra *Sobre el principio de la población*), tuvieron la virtud de una varita mágica y dieron un nuevo impulso y un objeto grandioso á toda la ciencia de la Naturaleza, por más que, según confesó más tarde Darwin, la elección no había sido muy afortunada.

La *selección natural*, como observa Gray, llegó á ser para Darwin una divinidad, el supremo artífice; cuando, en realidad de verdad, sólo podemos referirnos á la «conservación natural» de aquello que es más idóneo y á la variación que nace de ello (1). La lucha por la existencia es el «gran Dios seleccionador» (Häckel), la «omnipotencia de la selección natural» (Weismann). No sin razón se dice que esta indeterminada «naturaleza» significa un escamoteo de la causa primera inteligente. Fuera de esto, advierte Darwin que él da á la expresión «lucha por la existencia» un sentido más lato y metafórico, en el cual incluye, no sólo la mutua dependencia de los seres, sino también la vida del individuo, y, lo que es más importante todavía, los medios de poner en seguridad la propia descendencia (2).

---

(1) Darwin, *Origen de las especies*, 64, 115. *Leben Darwins*, I, 74; II, 5, 312, 337, 363; III, 45. Weismann, *Die Allmacht der Naturzüchtung*, 1893. Véase también Schopenhauer, *Die Welt als Wille*, II, § 27, *Werke*, I, 207. Goethe, *Natur*, *Werke*, XXXVI, 192.

(2) *Origen de las especies*, 97, 117. Romanes, *Darwin*, 306, 313. En cuanto á la crítica del principio de la selección, Reinke, *Die Welt*, 370. Wolff, *Der gegenwartige Stand des Darwinismus*, 1896. Driesch, *Die Biologie als*

Según Heráclito, la lucha es el fundamento de la variedad en el mundo. Los dualistas persas, los gnósticos y los maniqueos atribuyeron la causa de los fenómenos del mundo y del hombre á la lucha de los dos principios. Las *plantas* se disputan entre sí el suelo, combaten contra el calor y contra el frío, luchan contra los elementos. Las plantas acuáticas, sacadas del agua, se convierten en plantas ribereñas, y éstas en plantas terrestres. La planta trasportada á la montaña se adapta al suelo, y con el vello, protege sus hojas y sus tallos contra el frío; mas vuelta á la llanura, dilata sus ramas para gozar con abundancia del aire y de la luz. Las plantas tienen que defenderse también de los animales que en ellas se ceban: las espinas, las púas, las glándulas y otros órganos adventicios, les sirven de armas defensivas. La altura del tronco evita que los animales que pacen se coman las hojas.

Del propio modo, los *animales* tienen que luchar con la naturaleza, con el clima, con los elementos. Así, los animales acuáticos como los terrestres están expuestos alternativamente á las inclemencias de los elementos, de los cuales no se libran ni aun los nidos de las aves. Consecuencia de esto es que los órganos que mejor se adaptan al ambiente son los que más se utilizan y adquieren mayor desarrollo. Lo que más se adapta á los animales acuáticos, son las aletas; á los volátiles, las alas; á los terrestres, los pies. Las branquias son más aptas para respirar en el agua, y para respirar en el aire los pulmones. Lo propio ocurre con los órganos de los sentidos. Por lo contrario, modificadas las circunstancias, se desmedran los órganos que son en ellas menos aptos; cambiado el ambiente, sobreviene una transformación regresiva. Al ser confinados los insectos á una isla, las alas son su perdición, porque si intentaran utilizar su facultad voladora con demasiado atrevimiento, se expondrían á tomar un baño desagradable. Los más cautos de ellos, ponen mayor precaución en conservar su existencia, y

---

selbständige Grundwissenschaft, 1893; *Analytische Theorie der organischen Entwicklung*, 1894.

cuanto más precavidos son, menos uso hacen de las alas; de modo que éstas se acortan poco á poco, hasta el punto de llegar á ser ineptas para el vuelo. He aquí como han perdido la facultad de volar (Madeira, islas Kergueles; Kiwi, en Australia).

27. Rudimentos: Excepciones.—Pero quedan siempre los *rudimentos* como testimonios de órganos anteriores. El conocido cárabo grande *(procrustes coriaceus)* tiene rudimentos venosos de alas y élitros reunidos, provistos además de una sutura, por la cual puede ser despedazado con gran facilidad. Cosa semejante se observa en muchos coleópteros [1]. Los animales subterráneos (topos, talpóideos y otros) tienen los ojos atrofiados. El *proteo (proteus anguinus)* de las grutas de Adelsberg tiene los ojos debajo de una piel transparente; además, posee pulmones y branquias á la vez. En las aguas subterráneas de Texas, vive un batracio ciego *(typhlomolge rathbuni)*, el cual sólo tiene branquias y cola [2]. En los estanques alquitranosos de las galerías antiguas de las minas, encuéntranse crustáceos pequeños, en los cuales se observa la desaparición parcial de los pigmentos colorantes de la piel, de modo que forman el punto de transición á los cangrejos completamente privados de color y de vista de las cuevas subterráneas. En las cuevas de Karst, hállanse varios coleópteros ciegos (escarabajo pelotero, entomófago, curculio, etc.), como también algunas arañas, cangrejos, escorpiones y caracoles ciegos. Además, hállanse langostas *(troglophilus cavicola)* provistas de ojos, sin alas y con patas para saltar. ¿No parece que haya en esto una transformación regresiva á consecuencia de la falta de uso? Lo propio ocurre con las ranillas en las patas del caballo, con las glándulas pineal y tiróidea, con las glándulas mamarias de los machos, con los dientes de la mandíbula superior de

(1) Véase *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 339. «*Die Deckflügel der Kafer*», 1895, 210.

(2) *Stimmen aus Maria Laach*, II, 1898, 56, 158. *Nat. u. Offenb.*, 1896, 695. Hamann, *Die europaische Höhlenfauna*, 1896.

los carneros, con los de las aves y de las serpientes *(dasypeltis scabra)* y con otros muchos órganos rudimentarios que son ó parecen ser disteleológicos (1).

Mas tampoco sobre estos fenómenos se ha formulado un juicio definitivo; más todavía, los mismos darwinistas están entre sí en desacuerdo, pues mientras Eimer y Romanes, por ejemplo, atribuyen con Darwin, los órganos rudimentarios á la falta de uso, Weismann, por lo contrario, lo atribuye únicamente al proceso de selección. En cuanto se deja de usar un órgano—dice,—cesa la interrumpida selección de los individuos con dicho órgano, y sobreviene la panmixia (mezcla general) unida á la selección germinal. Todos se transmiten por generación, aunque aparezca un deterioro de los órganos. Mas ¿por qué no han de desaparecer nunca los rudimentos, aun aquellos que siempre han sido considerados perjudiciales, como son el apéndice vermicular del intestino ciego (la glándula tiróidea), los músculos del pabellón de la oreja? Huxley advirtió sobre este punto á Darwin, el cual á su vez, preguntó á Häckel: «¿No le ha inquietado á Vd. nunca el problema de los períodos tardíos de atrofiamiento de las formas inútiles? Este problema me trae muy perplejo en estos últimos tiempos.» Weismann, por su parte, aseguró que, aunque muy despacio, los órganos rudimentarios acabarán por desaparecer (2); mas ello es cierto que hasta ahora no se ha descubierto ningún indicio en que pueda fundarse esta afirmación; como quiera que tales órganos sólo aparecen en las especies que se propagan sexualmente, deben mantenerse mientras duren estas especies. Otros, por lo contrario, consideran los pezones de los machos como atributos de un solo sexo, los cuales han pasado al otro por herencia en grado restringido de desarrollo, y aplican esta teoría á las glándulas del pecho del hombre. Es muy sorprendente que los pequeñuelos del proteo tengan ojos más cla-

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 258. Romanes, *Darwin*, 82. Darwin, *Origen de las especies*, 184, 232. En cuanto al Dasipeltis, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 755.
(2) Weismann, *Ueber Germinal-Selektion*, 33.

ros y mayores [1]; los pequeñuelos de los miriápodos y de los mugílidos son perfectísimos. Entre los trilobites de las formaciones cámbrica y silúrica inferior, los hay con ojos y sin ellos, unos al lado de otros.

Con ocasión de las expediciones del Challenger y del Talismán, á la profundidad de 500 m., donde no penetra el menor rayo de luz solar, se han descubierto peces y cangrejos con ojos normales desarrollados. En 30 años, no se ha observado en el acueducto de Hamburgo ninguna alteración en el color, ni en el tamaño, ni en la forma de los animales que viven en las cañerías; adviértese, por lo contrario, que ofrecen el mismo desarrollo de los órganos visuales y en manera alguna los indicios de atrofiamiento que se observan en los animales que viven en las aguas subterráneas ó en el fondo de los lagos de Suiza. De donde se deduce que la falta de luz no es la única causa de la ceguera.

Lyell objeta á Darwin que, á pesar de haber *murciélagos* en Nueva Zelanda, no se haya descubierto allí ningún grupo no volador. Esto le parece á Darwin extraordinario, sobre todo porque aquel género de murciélagos es muy singular y, consiguientemente muy viejo, y porque se hallan también allí fósiles en el terreno cretáceo; pero añade que de haber un murciélago no volador, es necesario que exista antes otro que se haya acostumbrado á buscar el alimento en el suelo ó en un lugar cualquiera menos en el aire. Darwin sólo conoce un hecho único de esta clase, á saber, una especie india que se alimenta de ranas. Este cambio debió haber sido impedido por el cruzamiento, porque los murciélagos van frecuentemente desde el continente á las islas. Lo propio ocurre con las focas y con las aves terrestres de las islas Madera y de las Bermudas. Jamás se efectúa cambio alguno hasta tanto que *casualmente* no se presenta una variación en la manera de vivir ó en la estructura, ó en ambas por manera correspondien-

(1) *Württemb. Jahreshefte*, 1889, 135. En cuanto al *Challenger*, véase *Jahrb. d. Naturw.*, 1887, 267. *Offenb.*, 1888, 144. En cuanto al acueducto de Hamburgo, ib., 235.

te, y tales que ofrezcan al organismo en cuestión alguna ventaja sobre otros organismos que hayan ocupado ya su lugar en el agua ó en la tierra; lo cual en ciertos casos podría durar un tiempo indefininidamente largo. En otro lugar, admite Darwin que el murciélago, como mamífero terrestre, podría alimentarse de los insectos que se encuentran en el suelo; pero éstos ya son cazados en gran número por los reptiles y los pájaros; además, los pies no se le cambiarían con bastante prontitud para correr. Estas «conjeturas» demuestran cuán intrincado es este asunto.

Asimismo, juzga extraño el hecho de que, en partes del mundo muy distantes, no se hallen, entre los insectos ciegos de las cavernas, individuos pertenecientes al mismo género, y qué además no se encuentre este género en ningún lugar de la tierra, fuera de las cuevas ó en el aire libre. Cree que acaso estos insectos, como el pez *ambliopsis* y el *proteo*, sean «ruinas de un mundo antiguo», «fósiles vivos» preservados de la concurrencia y de la extinción, pero que deben haber sido precedidos por insectos dotados de vista pertenecientes al mismo género, y difundidos por todo el territorio en donde aparecen los casos que se han referido. Hoy se pretende demostrar que existe cierta afinidad entre ellos y los animales ciegos que se encuentran en las cercanías (Hamann).

28. Divergencia.—Pero los animales viven también en *guerra continua entre sí;* en esto estriba la verdadera lucha por la existencia. No sólo se hacen ruda competencia por la alimentación, sino que los unos se alimentan de los otros. Espían la presa, y para cazarla, utilizan la astucia y la fuerza; cuanto más numerosos son los individuos de la misma especie ó variedad, tanto mayor es el esfuerzo, tanto menor la consideración hacia los animales débiles y pequeños. Los animales más fuertes y astutos de los tipos más diferentes *(divergencia de carácter)* poseen la mayor probabilidad de sobrevivir. Más encarnizada es la lucha entre individuos de la misma especie ó variedad. Por otra parte, los animales de presa que se distingan entre todos

por su agilidad y astucia, se salvarán con más facilidad de las acometidas de las fieras. Por consiguiente, en ambas clases de animales, fuertes y débiles, sólo se conservan y se propagan los más perfectos. La lucha continua contribuye á que se perfeccionen y transmitan á los descendientes los órganos aptos para la caza de la presa ó para la huída. Los cuernos del ciervo y del buey, el casco del caballo, las garras y los dientes de la fiera, las patas largas del corzo y de la liebre, la vista penetrante del ave de rapiña, etc., son prueba de ello.

29. Mímica.—Hay además otras *armas ofensivas y defensivas*. Si un insecto tiene el color y la forma de una hoja ó de una flor, será visto más difícilmente por las aves; si el ave es de color semejante á lo que le rodea en el campo ó en el bosque; si la salvajina tiene el matiz del ambiente donde vive (*mimikry* mímica, imitación) (1), estará mejor protegida contra las emboscadas de los enemigos. Cuán numerosos y engañadores son estos fenómenos en la naturaleza, puede echarse de ver con sólo comparar los insectos y sus larvas con las plantas de las cuales se alimentan, y observar las aves del campo y sus huevos con su coloración gris, así como los animales del desierto con su color de arena. Distínguense especialmente en esto las langostas de los trópicos (hojas voladoras, tallitos voladores, fásmidas, mántidas). Aun con la diversidad de las estaciones y de los climas, varía el color (2). Los cangrejos pardos de río se hacen azules á poco de cambiar la piel, cuando viven en aguas con fondo margoso. Los acridios (*Acridium germanicum; migratorium*) parecen rojos en los estractos rojos del triásico superior, y blancos en los estratos blancos. Los camarones y el pez plano tienen el color igual al del fondo y al del terreno. El camaleón tiene para defenderse la facul-

(1) Hoy esta palabra se usa solamente para indicar una arma de defensa, y por consiguiente, para los casos en los cuales un animal se parece á otro en la forma, en el sistema de colores y en la actitud. Véase Darwin, *Descendencia*, I, 491; II, 21. Morin, *Schutzfärbung und Schreckfarben in der Tierwelt*, 1895.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1896, 671; 1898, 172, 496, 552; 1899, 274, (Pflanzen.)

tad de cambiar de color. Las lagartijas se adaptan al color que las rodea. Y aun se pretende haber descubierto que las rayas longitudinales de los animales del mundo antiguo servían para defenderse y ocultarse, porque armonizaban con las líneas de la antigua flora monocotiledónea; y que el tránsito á los colores en conjunto se relacionó con la creación de las dicotiledóneas, plantas que dan sombra en grandes masas. Es evidente que la coloración de los animales está en armonía con el esplendor de los colores de la naturaleza que los rodea. ¿Qué cosa más obvia para una observación superficial que reconocer en esta adaptación regular un resultado de la selección natural? Los individuos de colores menos favorables fueron las primeras víctimas de los perseguidores, hasta que, por último, sólo quedaron individuos de un color semejante al del ambiente en el cual vivían (1). Verdad es que, en contra de tal selección de animales pintados de vivos colores, señaladamente de los insectos, está el hecho de que existan todavía muchísimos y, cosa rara, ninguno con el color verde de su ambiente (2).

Puesto que la *coloración* tiene importancia capital en este asunto, sería conveniente dar una rápida idea de dicha teoría, según la entiende Wallace. Darwin fijóse en el *mimikry*, en su cuarta edición, siguiendo el procedimiento de Bates. Wallace distingue entre colores de animales y colores de plantas; llama á estos últimos colores de apetito, y divide los primeros en colores ofensivos, defensivos y sexuales, á los cuales han de añadirse los colores típicos. Los colores ofensivos se distinguen según pertenezcan á animales armados ó á animales inermes (imitación). A la clase de colores defensivos pertenece el blanco de los animales del Norte, el color de arena de los del desierto, y el verde de los pájaros y de los insectos en los bosques tropicales. La seme-

(1) Humboldt, *Zeitschrift*, 1888, 231. Wallace, *Die Tropenwelt*, 96, 116, 177. *Leben Darwins*, III, 82, 500. Eimer, *Entstehung*, I, 126, 157. *Nat. u. Offenb.*, 1887, 114; 1890, 530; 1892, 591; 1893, 577; 1894, 513, 604; 1897, 412; 1898, 621; 1901, 34; 1902, 534. Brehm, *Tierleben*, I, XXXII. Romanes, *Darwin*, 365, 455. Gutberlet, *Der Mensch*, 107.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1897, 193.

janza se refiere á lo que rodea el nido, á la corteza, á las hojas, á las flores, al terreno, etcétera. En las mariposas, no aparecen los colores defensivos durante el vuelo, sino cuando se paran; por consiguiente, no en la parte superior [1]. Es especialmente digno de notar este fenómeno en la mariposa de los bosques de las Indias Orientales, al *kalima paralecta*, cuyo color, cuando está parada, se parece al de una hoja seca, dibujo que resulta de dos rayas en las partes anterior y posterior del ala. Compárense también la *lasiocampa quercifolia*, la *populifolia*, la *tremulifolia*, la *ilicifolia*, cuyos nombres dan de suyo idea de la imitación.

Los *colores ofensivos* son, en primer lugar, los colores propios para atemorizar, por los cuales se hacen perceptibles los animales (colores de intimidación), por ejemplo, los danaidos y los arcaidos, grandes insectos de colorido brillante, los cuales de nadie son atacados porque despiden un humor de olor y sabor muy fuertes y repugnantes á todos los animales. Por esto tienen tan raro color y vuelan despacio, para que no sean confundidos con otras mariposas y devorados. Lo propio sucede en los más de los zigánidos, en las abejas, en las avispas y en algunos coleópteros. Entre éstos, los verdes y los pardos, es decir, los que tienen colores defensivos, son comidos ávidamente por las aves, al paso que ciertas especies de matices raros, que nunca se esconden, por ejemplo, las orugas de los lepidópteros, los gordolobos, las pimpinelas y los alisos, son dejadas en paz por las aves, las lagartijas, las ranas y las arañas insectívoras. Algún ejemplo aislado se halla también en los vertebrados (una especie de rana, en Nicaragua). Sigue después la imitación de tales animales provistos de armas ofensivas, las cuales, sin embargo de ello, no son explicables por la adaptación al color del ambiente. Hay, en efecto, animales inermes que se confunden por su semejanza con otros de armas defensivas. Darwin llama á estas for-

---

(1) Con todo para algunos, V. *Nat. u. Offenb.*, 1896, 1. Weismann, *Ueber Germinal-Selektion*, 6, (contra Eimer). Por lo contrario, Eimer, *Ueber bestimmt gerichtete Entwicklung*, 1896; *Orthogenesis*, 1897.

mas «formas ilusorias,» por ejemplo, la *leptalis*, que es semejante á la *ithomia*. Considera también la *macroglossa*, abejón zumbador, y su utilidad para la fecundación de las flores.

Como ejemplo notable de esta *mimikry*, pueden citarse los *torcecuellos*, que en la coloración y en el aspecto son muy parecidos á la víbora. Sorprendidos en el nido, hacen los mismos actos que la víbora; abren desmesuradamente la boca, erizan las plumas, tuercen los ojos y la cabeza y silban; así el enemigo los deja en paz.

Los *colores sexuales* se encuentran especialmente en las aves y en las mariposas. Por lo regular, los machos suelen tenerlos más variados é intensos; no obstante esto, con frecuencia despliegan ambos sexos gran pompa de colores sin objeto comprensible, por ejemplo, el martín pescador, el tucán, el verderón, el abejaruco, el estornino, las mariposas, los coleópteros, las langostas, las libélulas, los himenópteros, las cebras, los peces marinos, las orugas, los moluscos, las estrellas de mar. «Hay que observar que los pájaros aquí mencionados construyen sus nidos en cuevas y agujeros, ó los esconden de otro modo, de suerte que las hembras no necesitan, durante la incubación, colores defensivos.» Fuera de esto, la verdadera imitación de otros animales es cosa rara en comparación con los numerosos casos en que los animales se parecen á cuerpos inorgánicos ó á partes de plantas. Entre las hormigas y los melampiros de los prados *(melampyrum pratense)* existe una *mimikry* especial. Como quiera que la simiente del melampiro se parece tanto á las larvas de la hormiga en tamaño, figura, color y peso, las hormigas las sacan de los frutos y las llevan á sus nidos; pero tan pronto como la simiente toca el suelo, desaparecen las semejanzas. Las hormigas no se cuidan ya de estas simientes, las cuales germinan con entera libertad [1].

Pero acerca de esto ha de tenerse presente la influencia

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 258, 295; 1890, 328. Véase Weismann y *Nat. u. Offenb.*, 1887, 114; 1890, 537.

exterior del medio, ya revelada por Geoffroy St. Hilaire, sobre la cual han insistido también Spencer, Häckel y otros darwinistas; al paso que, por lo contrario, ha sido impugnada enérgicamente por Weismann. Sobre todo en lo que toca á los colores, no puede ciertamente despreciarse la luz, el clima y la nutrición. Darwin mismo juzgó más tarde como su mayor equivocación el no haber concedido la suficiente importancia á la fuerza directiva del medio ambiente, es decir, á la alimentación, al clima, etc., con independencia de la selección natural (1). Puesto que el fenómeno es universal, debe tener por causa una ley natural, no bastando para la explicación del mismo ni la supervivencia de los más idóneos, ni causas fisiológicas ó psicológicas.

Todo lo cual es también admitido resueltamente por Wasmann, por más que en este punto haga grandes concesiones á la selección y á la adaptación, y conceda cierta autoridad á la doctrina de la descendencia. Por ejemplo, entre las hormigas de bosque viven como huéspedes ciertas especies de un género de coleópteros *(dinarda)*, cada una de las cuales corresponde á la especie propia y determinada de hormigas que las han recibido. Todas estas especies de coleópteros pertenecen á los llamados «enemigos intrusos», que sólo son perdonados porque las hormigas no pueden agarrarlos. Por consiguiente, á fin de que pueda asegurarse una vida pacífica entre hospederas y hospedados, debe existir entre ambos una relación determinada con respecto á la coloración y al tamaño; entre las hormigas bimatizadas (rojas y negras) deben hallarse coleópteros de dos colores, así como han de ser pardos los que viven entre hormigas pardas. En los demás casos, los coleópteros son perseguidos y exterminados por sus huéspe-

---

(1) Darwin, *Origen de las especies*, 182, 258; *Descendencia del hombre*, II, 19, 180. Weismann, *Aeussere Einflüsse*, 49, contra todo lamarkismo, afirma que de la excitación proviene sólo la descomposición, pero que la selección es el único principio directivo y motor en la evolución del mundo orgánico. El mismo, *Neue Gedanken yur Vererbungsfrage*, 1895, 2 (contra Spencer); *Vorträge*, I, 65, 103; II, 311.

des. Por este motivo hay que suponer que las hormigas ejercitaron una selección indirecta; de modo que en este hecho se nos ofrece un caso «con el cual, sin esfuerzo y además satisfactoriamente, podemos explicar, por medio de causas sencillísimas y naturales, la razón de por qué, adquieren caracteres diferenciales todas las especies de un género, procedentes de una raíz común [1].» Como quiera que sea, no es exacto deducir de esto que «se nos ofrezca á la vista la formación de nuevas especies por un medio completamente natural,» pues lo que se nos ofrece son los hechos, el *factum esse*, no el origen, el *fieri*.

30. Teoría sin prueba experimental suficiente.— Nadie negará á estos hechos *cierta fuerza demostrativa.* Pero nadie desconocerá tampoco que nos las habemos con una *teoría* que, sin pruebas empíricas, admite el actual orden de la naturaleza como resultado de una evolución regular ocasionada por una lucha casual por la existencia. Si es cierto lo que hemos dicho respecto á la variabilidad y á la herencia, es evidente que ni la lucha por la existencia ni la selección natural son suficientes para explicar toda la serie gradual de nuestra flora y de nuestra fauna, ni para demostrar que todos los animales provienen de una común forma de larva y todas las plantas de substancias libremente flotantes. El *medio ambiente* debiera haber sido omnipotente para que los animales ribereños, arrojados á tierra por las olas, pudieran acostumbrarse poco á poco á la vida terrestre; para que las aves, que antes habían sido ictiófagas y animales ribereños pudieran convertirse en volátiles de alto vuelo. Aun así y todo, es mucho conceder á estas regiones ribereñas el que en ellas se formaran todas las clases zoológicas más im-

(1) ¿Hay especies efectivas que se encuentran todavía en desarrollo? *Biol. Zentralblatt*, XXI, 1901, n.os 22, 23. En *Allgem. Zeitung*, 1902, cuaderno 136, se alaba en gran manera la cooperación zoológica de Wasmann, se pondera su progresiva aproximación á la teoría de la descendencia, aun cuando se adhiere á la teoría de las «fuerzas sobrenaturales», y se le exhorta á la deducción de la descendencia del hombre. Y añade que este paso sería poca cosa en relación con el que ha dado Wasmann al reconocer el principio de la doctrina del evolucionismo.

portantes. Las genealogías son cosa de especulación. «El que nos enseñe—dice Virchow (1)—cómo de un bacilo puede formarse un hongo, habrá hecho más que todos cuantos han trazado el árbol genealógico del hombre.»

Sea de ello lo que fuere, enseña la experiencia que en este punto domina gran variadad. En muchos casos, la organización del animal terrestre está en completa armonía con la del que vive y respira en el agua; en otros, se verifica una costumbre lenta y una adaptación de los animales que respiran por branquias á los que respiran por pulmones. Demuestran estas observaciones biológicas que los animales pueden satisfacer de muy diversas maneras su necesidad de disfrutar de aire, sin que haya de intervenir necesariamente un cambio de forma en los órganos respiratorios. Las metamorfosis de los batracios y de muchos insectos, las cuales se extienden también á los aparatos respiratorios, muestran de igual manera la variedad y la regularidad de estas formas.

31. Supervivencia de lo más idóneo. Animales inferiores, imperfectos.—Pero examinemos más de cerca este principio fundamental del darwinismo. Redúcese en sustancia á que lo que es útil se conserva y perfecciona en la lucha por la existencia; en cambio se pierde ó atrofia en ella lo que es inútil y perjudicial. Considérase como regla la *supervivencia de lo más idóneo* (Herb. Spencer), pues así se corrigió é interpretó, desde 1866, la expresión indirecta é incorrectamente metafórica de «selección natural.» Pero ya en *el mismo comienzo* tropezamos con una dificultad grande, la cual por sí sola bastaría para poner en duda la importancia del principio. En efecto, los *animales inferiores é imperfectos*, en los cuales empieza la escala, son precisamente los que menos se acomodan á la teoría de la evolución; pues á causa de su uniformidad y de la gran semejanza que tienen entre sí, no puede mostrarse la utilidad ni la finalidad biológica de una selección natural.

(1) Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 652. Virchow, *Rede zu Wiesbaden*, 1887. Schöler, *Kritik d. wissensch. Erk.*, 244. Reinke, *Biologie*, 460.

No se ve razón ninguna por la cual haya de formarse un organismo superior, de cuya necesidad no se da la más mínima prueba. En efecto, aun cuando estime Darwin que la diferenciación (división fisiológica del trabajo) es muy ventajosa en la lucha por la existencia, no puede menos de reconocer que quien tiene mayor probabilidad de victoria en la lucha por la existencia no son las formas determinadas para un solo género de vida, sino las que mejor se adaptan á todo; no son los organismos complicados, sino los más sencillos.

Tampoco puede Darwin destruir la objeción de que en el *primer despertar de la vida*, cuando todos los seres orgánicos poseían todavía la estructura más sencilla, no podía tratarse de ningún perfeccionamiento en el progreso, ó de ninguna diferenciación. «Puesto que—dice—ningún hecho puede servirnos de guía, toda especulación sobre este punto, es inútil»; y añade que nadie debe maravillarse de que, respecto á la creación de las especies, haya muchos puntos obscuros, porque no sabemos absolutamente nada [1] acerca de las relaciones entre los primeros habitantes de la tierra. El mismo califica de «gravísima equivocación» la falta de una explicación sobre este punto en sus escritos anteriores. Luego si aquellas mónadas, desde una época muy anterior á la formación silúrica, han permanecido invariables hasta hoy, porque no podía ser ventajoso para ellos ningún cambio en su estructura, dadas sus necesidades vitales excesivamente sencillas, la misma conclusión ha de aplicarse lógicamente á sus compañeras (foraminíferos; braquiópodos). Si un infusorio, una tenia ó una lombriz de tierra no tienen interés alguno en poseer un organismo superior, concíbese el por qué algunas de las formas ínfimas de los infusorios y de los rizópodos han permanecido desde tiempo remotísimo en el mismo nivel; pero no se concibe por qué han debido progresar otros animales por razón de la lucha por la existencia.

---

(1) *On the origin of species*, 173, 481. *Leben Darwins*, II, 205, 303.

El *lugar en donde residían* no era tan «limitado ó singular [1]» que excluyera otras especies. Tal explicación prueba únicamente que la idea de la variabilidad, fundada tan sólo en la selección natural, es insuficiente. El crecimiento orgánico no está determinado por razón de utilidad, sino por fuerzas y leyes internas.

32. Principio de los órganos.—La misma dificultad se repite en todos los comienzos *de órganos nuevos*. La primera variación se realiza dentro de límites muy insignificantes; ¿cómo puede, pues, ser útil en la lucha por la existencia? El principio de un ojo que no da la facultad de ver; el principio de un cuerno que no sirve para la defensa; el principio de una cola, la cola eléctrica ineficaz de la raya, y otros, no tienen la menor importancia en la lucha por la existencia, aun cuando, con Weismann, se suponga esta lucha en el plasma del germen con sus dominantes. En efecto, este autor sienta sencillamente la «hipótesis» de que los primeros grados iniciales tienen un valor de selección; mas esto no es la causa del origen, ni la de la herencia. Ya Gray había considerado como el punto más flaco de la prueba, el intento de explicar por la selección natural la formación de los órganos, la formación del ojo, etc. [2] De haber sido, pues, fortuito el cambio de que hablamos, hubiera sido eliminado por el cruzamiento antes de poder ser útil. Más sencillo es suponer que los animales, á falta de un órgano de defensa perfecto, se hubieran servido para la defensa de otro órgano ya existente. En este sentido puede citarse un ejemplo tomado de la fauna de los bosques. Los platicéfalos ó monjes entre los ciervos, no tienen de la cornamenta más que los troncos cubiertos de piel, pero saben manejar ventajosamente sus patas anteriores en la lucha contra sus adversarios cornúpetos, y, por regla ge-

(1) Darwin, *On the origin species*, 171.

(2) *Leben Darwins*, II, 265. Darwin, *On the origin species*, 222, 213. Romanes, *Darwin*, 387. Eimer, *Ueber best. ger. Entwickl. (Orthogenesis)*, 149, 421. *Entstehung*, II, III. Sobre la ley de compensación y sobre Goethe en cuanto anatómico comparativo, V. *Württemb. Jahreshefte*, 1895, CXIX. Baer según Stölzle, *E. v. Baer*, 119, 218. Pesch, *Welträtsel*, I, 328.

neral, quedan siempre vencedores. Acaso dicha cornamenta se les vaya desarrollando poco á poco para adquirir una forma más útil, pero todavía no se ha advertido ningún indicio de ello. Darwin cita las extremidades abdominales del pinguino, las cuales no son «ni verdaderos brazos ni verdaderas alas», pero en la lucha resultan eficaces.

Si las diferentes especies hubieran sido efectivamente creadas y fueran formadas todavía de esta manera, existiría en los dos reinos orgánicos una *mezcla tal de formas*, que haría imposible toda agrupación ó distinción sistemática, y toda división en géneros y especies. Ello no obstante, en la naturaleza se observa lo contrario; en ella vemos un conjunto armónico y regular de las formas de desarrollo. El mismo Darwin se ve obligado á admitir «leyes del crecimiento». Sólo este hecho basta para probar la insuficiencia de la selección. La suplantación de las variedades de transición causadas por la selección y las lagunas de la Paleontología, no son suficientes para explicarlo.

33. Excitación mecánica; adaptación.—El *estímulo mecánico* (Nägeli, Eimer, Bastián) (1) abandona ya la teoría de lo más idóneo, pero tampoco puede explicar el origen de un órgano nuevo. El estímulo es, en efecto, capaz de desviar un desarrollo (2), por ejemplo, en los riñones, pero no de producirlo; la mejor prueba está en el hecho de que, con medios mecánicos, jamás se ha conseguido engendrar tal ó cual órgano en el cuerpo de un animal ni en el del hombre. ¿Por qué las células epitelianas hubieron de reaccionar antes, en el estímulo persistente, de un modo distinto al de hoy? Verdad es que también se conocen ejemplos de sensibilidad á la luz en animales sin ojos (escolopendras, ácaros); pero nunca se ha observado que con esto se haya ocasionado la formación de un órgano visual. Los animales más pequeños, los insectos, son los que tienen los ojos más admirables. ¡Qué impulso mecánico hubiera sido

(1) Véase Reinke, *Die Welt*, 198.
(2) Wasmann, *Aeussere Einflüsse als Entwicklungsreize*, 1894.

necesario para construir tantos miles de facetas! Nuestros más hábiles lapidarios son, en vista de semejante complicidad y perfección, meros aprendices. Cierto que estos ojos son inmóviles y necesitan gran superficie; pero ¿por qué justamente esta clase, con uniforme evolución, ha recibido ojos inmóviles y facetados? ¿No hubiera bastado para todos tener varios ojos, como la araña?

La *adaptación* [1] no vence tampoco la dificultad, porque no es una fuerza mecánica, sino teleológica; no es otra cosa sino un esfuerzo hecho á fin de utilizar las condiciones existentes para la conservación de la vida. Por esta razón presupone una adaptibilidad orgánica. Aunque con Leydig, Ranke, Zacarías, Spencer y Bastián, se admitiera que el ojo, como todos los demás sentidos, no se encuentra en el cuerpo como sentido de tacto específicamente diferenciado ni para ver, sino sólo como medio para la visión, no sería más comprensible la formación del ojo. Tampoco la adaptación puede explicar que un animal sin ojos se transforme en animal con ojos. Ignoramos en absoluto cómo es posible que el grupo de células del epitelio pueda transformarse en un órgano idóneo para la percepción de la luz. Podría hablarse, en verdad, de una adaptación entre la epidermis y la luz del sol; pero, en este caso, ¿cómo se explica que en los animales mejor organizados no se forma el ojo sino en una ó en determinadas partes del cuerpo? ¿Cómo es que se observa constantemente una admirable simetría en la organización de los ojos? Concíbese muy bien que la contemplación del ojo produjera á Darwin un frío paroxismo, y que, para sobreponerse á este estremecimiento por medio de raciocinios, tuviera que apelar á las conocidas y especiosas gradaciones [2].

Bastián explica el nacimiento del ojo suponiendo una acumulación de las células del pigmento en la superficie anterior y superior del animal, parte que se hace más sensible á la luz que las otras. Cuando por delante de tal re-

(1) Reinke, *Die Welt*, 236. Baer en Stölzle, 281.
(2) *Leben Darwins*, I, 266, 289. Romanes, *Darwin*, 405 *(Correlation)*

gión pasa un cuerpo obscuro, éste produce en ella ciertas combinaciones moleculares, las cuales originan diferentes impresiones que el organismo aprende poco á poco á distinguir cada vez mejor: así se repliega la ostra en sus valvas tan pronto como cae alguna sombra sobre ciertas manchitas pigmentosas en sus bordes, llamados ojos. Esta sencillísima forma de impresiones luminosas no es más que una percepción táctil más delicada; y así como á la percepción de la presencia de objetos próximos, sigue en muchos casos un contacto mecánico más fuerte, así la vista no desarrollada todavía es una especie de «sensación anticipativa» (Spencer). Con tan sencillo comienzo se desenvuelven poco á poco los órganos de la visión, de estructura más desarrollada y de sensibilidad más viva. La situación del ojo en la parte anterior del cuerpo es más favorable para el movimiento. Las dos ó tres excepciones que hay en cuanto á este particular, tienen su explicación en la manera de vivir de los organismos correspondientes. Como quiera que sea, existen, en los moluscos acéfalos, órganos perfeccionados, sentidos peculiares, distribuídos por modo especial; á menudo se encuentran ojos claros y pedunculados, cuyo número varía entre 40 y 200, repartidos, en unos, por los bordes de la concha, y, en otros, en el fondo ó en la punta de una multitud de tentáculos. Demócrito y otros autores antiguos dijeron ya que los cinco sentidos eran variaciones ó formas perfeccionadas para un fin determinado de la sensibilidad general [1].

Eimer da todavía mayor importancia al estímulo sensible en el origen y en el desarrollo de los sentidos. Por lo que se refiere al ojo, dicho autor parte de las manchas pigmentosas, las cuales se producen por influjo de la luz y

---

(1) Bastian, *Das Gehirn*, I, 20, 62, 78. Eimer, *Entstehung*, I, 167, 339 Spitzer, *Beitr.*, 89. Wundt, *Grundzüge der physiol. Psychol.*, I², 1880, 287. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, 1881. Engelmann, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte*, 1885, 77. Contra Spitzer, Gutberlet: *Jahrb. Philos.*, 1887, 207. Véase también Wasmann, *Der Lichtsinn augenloser Tiere: Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1899, 247 (según Nagel y Forel); *augenlose Tiere: ebd.*, II, 1898, 531.

por este medio determinan los tentáculos visuales; de donde resulta una visión en forma de puntitos, como á través de una hoja de cartón perforada (medusas). En los insectos, se forman ya las imágenes. «Sin el estímulo de la luz, no podría producirse el pigmento tan esencial para la formación del ojo; sin el estímulo incesante de la luz, es decir, sin el uso continuado, no podría existir el ojo como tal; pero mediante el uso continuo, se perfecciona. El mismo estímulo, es decir, la luz, al cual está sujeto el ojo, es el que ha puesto en él los fundamentos esenciales y los conserva.» Aquí vemos una aplicación del principio general de Eimer: «La actividad, la función, es la que provoca el desarrollo orgánico ó fisiológico», la «ley elemental, fundamental de toda la ciencia biológica, la ley fundamental biológica». Pero el desarrollo de la nueva parte tiene como consecuencia la formación regresiva de otras partes, según la ley de la *compensación* ó del equilibrio.

34. Cambio de funciones.—Según esto, la función debería ser la causa más activa del nacimiento y de la transformación de los órganos. Dorn, en Nápoles, que fué el primero en realzar la importancia de este principio, indicó el *cambio de las funciones* como causa de la transformación de los órganos; porque siendo toda función resultante de varios componentes, y constituyendo uno de éstos la función primaria ó principal, cuando la función principal se debilita y una función secundaria adquiere mayor vigor, se altera el conjunto de las funciones; en este caso, la función secundaria se convierte paulatinamente en principal, y la función integral se hace diferente de la anterior. Consecuencia de tal proceso es la transformación completa del órgano. Spitzer prosigue este proceso hasta el protoplasma, como asiento de todas las principales funciones vitales, en el cual protoplasma se manifiesta el cambio de función como una especialización de las funciones. De esta manera cree resolver todas las dificultades que pudieran originarse del concepto de estas nuevas formaciones del organismo, tan frecuentemente consideradas como

límites del transformismo, y sin razón negadas por Seidlitz.

Pero ante todas cosas habría que explicar este mismo cambio de funciones, el cual debería ir acompañado, por lo menos, de un cambio contemporáneo de estructura. Ahora bien, es imposible que semejante cambio se efectúe repentinamente, puesto que no estando el órgano dispuesto para ello, el animal moriría, como ocurre al pez en el aire y á otros animales en el agua. Muere aun la misma oruga, si no encuentra la hoja adecuada á la especie, en lugar de aceptar una compensación. El hecho de que ciertos animales (papamoscas, en la América del Sur, fríngalo) busquen también un alimento distinto del ordinario, demuestra una facultad muy restringida de adaptación. Si las patas delanteras del cangrejo son instrumentos de masticación, no puede deducirse por analogía que hayan nacido de patas verdaderas. ¿Han nacido por ventura de la función de andar? Pues entonces ¿cómo al principio, en el protoplasma, en el ínfimos seres vivientes, pudo haber cedido su lugar la función principal á la función secundaria?

Al decírsenos que la función (de un órgano) está en el principio, no en el fin, no podemos deducir sino que un órgano puede ser transformado por una función; pero semejante órgano debe existir de antemano y hallarse acomodado para la función (1). En todo germen vivo hay una idea directiva que precede al ser viviente y lo hace; la idea de la función precede al órgano y la función hace al órgano. El feto tiene pulmones, ojos y oídos que no utiliza todavía. Pero esta es la idea creadora, no la función externa.

¿Por qué los ojos, ya que de los ojos hablamos, á pesar de estar distintamente organizados y distribuídos en los diferentes grupos, desde los acéfalos hasta el hombre, son en extremo semejantes en su estructura, y en las espe-

(1) Véase Wasmann, *In Natur und Offenb.*, 1899, 188, contra Gegenbaur, *Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere*, 1898. Weismann, *Neue Gedanken*, 57.

cies particulares perfectamente iguales? Es, pues, preciso deducir que desde el principio nacieron destinados á una función y que son idóneos para la misma; pues la «uniformidad de las causas por la cual fué producida la diferenciación de los órganos» (Wundt), presupone ya una causa fundamental de los órganos y de sus funciones. Igualmente, es imposible demostrar que la intensidad creciente de la función haya sido causa del perfeccionamiento del órgano. El ojo de facetas mosaicas de los insectos es muy superior al sencillo ojo de los arácnidos y de los ínfimos vertebrados; ello no obstante, el órgano visual más perfecto ofrece analogías con el de éstos y con el ojo de los gusanos (alciopídeos).

Recientemente se ha descubierto que los ojos compuestos de los insectos, no son órganos de la visión en el sentido estricto de la palabra, sino instrumentos de orientación; pues los insectos por medio de ellos sólo pueden percibir en el mundo externo aquellas propiedades que, como el color y el movimiento, no están determinadas por su extensión en el espacio. De aquí se deduce que la perfección de los ojos facetados de los insectos está en íntima relación con la perfección de la facultad de volar; y que por tal motivo los ojos de los insectos tienen por fin orientar rápidamente al animal en el vuelo acerca de las relaciones que guardan en el espacio los seres circundantes, por lo cual dichos ojos sólo son sensibles á la claridad y al movimiento de los objetos [1]. En la América del Sur hay hormigas ciegas que, como sus congéneres dotadas de vista, salen á la caza y emprenden largas caminatas. En este caso, confiesa el mismo Wallace, es muy difícil explicar la utilidad de la pérdida gradual de los ojos, pues no se trata de un cambio de función; si tal cambio hubiera de suponerse, éste hubiera dado origen al nacimiento de los ojos.

Así, respecto de los ojos como de cualquier otro órgano, trátese de animales inferiores ó de animales superiores,

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1887, 117, 252. *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 231; 1896, 123. Wallace, *Die Tropenwelt*, 92. Carrière, *Jesus Christus* ², 1889, 16. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, 26.

no puede hallarse ni en la excitación mecánica, ni en la función ni en su cambio, la razón suficiente de su comienzo ni de su transformación. Los órganos no se utilizan antes que se hayan formado, y no pueden sufrir cambios ulteriores por el uso. Pero además, la disposición simétrica y regular, la relación general y recíproca entre los órganos y sus objetos excluye tal formación y perfeccionamiento casual. «Que existe conexión entre el latido del corazón y la estructura de los pulmones, entre los miembros del hombre y de la mujer, entre las ondas etéreas y los ojos, y que esto nos demuestre la existencia de un fundamento común de la vida, es cosa que no podemos menos de admitir, como no podemos negar que tenemos oídos para oir... Las leyes multiformes que, por el resultado de sus efectos, manifiestan sus relaciones mutuas, son para el espíritu que razona y busca la causa y la relación del mundo, argumento de una mente ordenadora.» (Carrière).

35. Adaptación recíproca de los organismos y del domicilio de los seres orgánicos. Insectos y flores. Aire y luz.—Más acertado, pues, será decir que, en la naturaleza libre, los organismos y los órganos fueron, *desde el principio, ordenados armónicamente y relacionados con reciprocidad mutua*, y asimismo fueron acomodados á su *ambiente*, para existir y ser usados con facilidad. Los caracteres de adaptación deben poseer, para poder ser útiles, cierto grado de desarrollo. Cada uno de los seres es perfecto en su organización y respecto de su fin, y en cuanto á la acomodación, está en más ventajosas condiciones que el hombre [1]. Nada prueba que los trilobites de la formación silúrica estuvieran peor provistos que los crustáceos de la edad posterior, ó los saurios del jurásico menos adaptados á su ambiente que nuestros lagartos. La transformación de los representantes terrestres del período triásico á las formas antiguas del jurásico y del

(1) S. Ag., *De nat bon.*, c. 8. Secchi, *La grandezza del creato*, 26. Wigand, *Darwinismus*, I, 121. Haacke, *Der Mensch*, 89, 180. En cuanto al ictiosauro véase Fraas, *Württemb. Jahreshefte.* 1892, 22; 1893, XXXIX; 1894, 493.

cretáceo, puede explicarse por la adaptación; pero el término final de esta transformación, el ictiosauro armado de aletas, no tiene una genealogía segura. Su familia, después de dejar muy escasos restos en el triásico, aparece de pronto en gran cantidad en el liásico, para desaparecer después sin dejar huellas. Verdad es que las aves están más profundamente diferenciadas que las lombrices; pero no cumplen mejor su cometido en la vida, ni están mejor conformadas á las propias condiciones vitales, que las lombrices á las suyas.

Todo organismo es igualmente perfecto con respecto á la aptitud para alcanzar el fin de su propia vida; así las plantas unicelulares como el manzano, el retífero igual que el león. Una adaptación mejor no es necesaria ni útil. No es lícito creer que el orden haya salido del desorden. El mundo geológico no fué teatro de matanzas, sino, por lo contrario, espectáculo sosegado, majestuoso; espectáculo de la gran naturaleza, donde, como hoy, todo fué armonía. La celeridad y la perfección han aumentado; pero la adaptación es la misma [1].

Si examinamos una familia más numerosa, por ejemplo, los *ammonites* del jurásico, encontramos una serie de minuciosas discrepancias que, en punto á utilidad, sirven tanto unas como otras. Podemos poner en hermosa serie estos ammonites desde el liásico inferior hasta el triásico blanco superior; con todo, hemos de llenar los vacíos suponiendo frecuentes inmigraciones desde las regiones alpinas, para explicar una desaparición repentina de géneros enteros [2]. Así como desaparece de pronto un gran número de géneros al empezar el período jurásico, así también se extinguen todos en el cretáceo. El tamaño de las conchas, el número de espiras, la formación del esqueleto, la distribución de las costillas, la ramificación de los lóbulos, etcétera, ofrecen documentos interesantes para el estudio de la variabilidad y de la herencia. Pero ¿cómo podrá demostrar-

(1) Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 739, 798; II, 177.
(2) *Württemb. Jahreshefte*, 1893, XLII; 1894, 257, 283.

se que una ú otra de estas particularidades, ó todas juntas, han prestado notables servicios al animal en la lucha por la existencia? El ammonites de dorso abotagado y de rico costillaje ¿encontró por ventura su alimento en los mares jurásicos y lo asió con más facilidad que el ammonites más reciente, comprimido, de dorso anguloso y sin costillaje? ¿Por qué el ammonites del cretáceo se dispersó confusamente para desaparecer al fin completamente, después de haber adquirido un tamaño nunca visto de 1'50 m. de diámetro? Que los ammonites aparecen ya en el terreno carbonífero y son muy numerosos en el triásico alpino, es un hecho que acrecienta mucho más todavía la incertidumbre. Sabido es que el *ammonites capricornus*, que en su juventud es liso, hacia la mitad de su vida está protegido por nudos que desaparecen á la vejez. ¿Cómo puede explicarse esto por el principio de la utilidad?

Si de la obscuridad de tiempos remotos pasamos á lo presente, veremos que también aquí hace muy mal papel el principio de utilidad. «¿Para qué sirve la forma elegante de los radiolarios, para qué las lindas esculturas, dibujos y colores de las conchas de los caracoles, que por lo común están cubiertos de lodo y de suciedad durante toda su vida, y cuyos ornamentos de dibujo y de color no aparecen á veces sino después de haberlos pulido? ¿Para qué sirve la coloración negra del abdomen de muchos vertebrados? ¿Para qué el enrojecerse las hojas en otoño? ¿Para qué el blanquearse los cabellos en la vejez?» «La utilidad y la competencia, consideradas antes como únicos factores decisivos, no son otra cosa que reguladores de las variaciones constitucionales de los organismos, y aun esto sólo en cierto grado, pues gran número de formas en manera alguna caen bajo el dominio de la competencia.» Así habla un moderno defensor de la creación natural de las especies [1]. El misno Darwin sólo alega la naturaleza química

(1) Eimer, *Kosmos*, II, 1886, 457. Spitzer, *Beitrage*, 420. *Leben Darwins*. II, 331. Darwin, *On the origin of species*, 108, 262. *Descent of man*, I, 403, Romanes, *Darwin*, 467: «fortuito ó secundario». Contra él Balfour, *Grundlagen des Glaubens*, 1896, 24: *Naturalismus und Aesthetik*.

como causa de los colores inútiles. Admitir fines estéticos sería «en extremo perjudicial» para su teoría.

Con esto queda también contestada aquella forma de la teoría de la selección que insiste principalmente en el *abandono de lo no idóneo.* Spitzer, al paso que declara insuficientes la influencia directa de las condiciones variables de la existencia, la ley interna de la evolución y el principio lamarkiano del uso y del no uso, halla la clave del problema en la selección por medio de la lucha por la existencia. «Esta, mediante la extirpación de lo no idóneo y la conservación exclusiva de lo idóneo, da al mundo orgánico el sello de un orden maravilloso de fines, en lo cual parecía poco antes que iba á fallar todo consecuente sistema mecánico de la vida». También Wallace opina que toda especie (de la mayor parte de las aves ordinarias tropicales de colores no brillantes) ocupa un lugar en la naturaleza, y puede existir tanto tiempo como este lugar esté abierto. Cada especie posee heredades de muchas generaciones, todas las adaptaciones que la hacen capaz de mantener su lugar contra los competidores, y de procrear descendientes aptos para desempeñar su papel.

Con esto la adaptación primitiva, que existe siempre en todas partes, queda tan poco explicada como el desarrollo del mundo orgánico y su efecto estético. Darwin mismo no halla la razón de por qué no han de haberse desarrollado mucho los roedores de Australia. Verdad es que cree que nuestra ignorancia en lo tocante á las razones que existen para que tal forma se haya conservado casi con la misma estructura, y tal otra prospere en su organización ó retroceda y llegue á extinguirse, es tan profunda que no puede darse gran importancia á estas dificultades. ¿Cómo había de ser así, si la especie, del propio modo que el individuo, siguiera también una ley fija de evolución?

Pero se dice: *todos los organismos que viven en comunidad se impulsan mutuamente hacia una perfección cada vez más elevada.* Luego todos los organismos que se hallan juntos deben tener el mismo grado de perfección. Ya sean

mamíferos de complicada organización, ya sencillas partículas de protoplasma, todos deben poseer ciertas ventajas que mantengan el equilibrio contra las ventajas de los demás animales. El impulso recíproco á la adaptación debería ser una de las causas más importantes en todo el proceso de transformación de las especies [1]. Como ejemplo se cita el sollo en un estanque de carpas. Cuanto más disminuye el número de carpas, más escasa es la alimentación para el sollo, el cual, por consiguiente, disminuye en fuerza muscular; por lo contrario, las carpas al ser menos numerosas, encuentran muy buen alimento, se multiplican y sirven nuevamente de comida á los sollos. La proporción, pues, nunca se altera notablemente. Sollos y carpas se mantienen siempre en equilibrio. Numerosas especies de peces marinos se mantienen unas al lado de otras, á pesar de sus luchas por el mismo alimento. Podrían citarse otros ejemplos semejantes que son todavía más concluyentes. Recordaré sólo los insectos dañinos y sus enemigos, los cuales se conservan siempre en cierto equilibrio. Los zánganos fecundizan el trébol y la trinitaria, pero sus colmenas y panales son destruídos por los ratones. A su vez, el gato casero en las cercanías de los corrales y de los pueblos y el cuervo y la corneja van á caza de los ratones, con lo cual favorecen el desarrollo del trébol. Zánganos, ratones, gatos, cornejas y trébol se mantienen recíprocamente en equilibrio [2]. Con todo, en estanques cerrados, podría suceder fácilmente que las carpas fuesen exterminadas por los sollos y desaparecieran para siempre, tanto más cuanto los sollos más fuertes hacen la guerra á los más débiles, y luego, juntándose los sobrevivientes dan caza á las pocas carpas.

La desaparición de especies y familias enteras no es cosa

(1) Weismann, *Sexuelle Fortflpanzung*, 85. Darwin, *On the origin of species*, 106.

(2) Véase Altum, *Die Bedeutung der Insekten in der freien Natur; Verhütung der zu starken Pflanzenzerstörung: Nat. u. Offenb.*, 1897, 250. Equilibrio por ejemplo, entre la lombriz el escarabajo, entre la monjita y los rafidios. Wasmann, *Seelenleben der Ameisen*, 119, 125.

rara en la historia del reino animal. Los trilobites, los ammonites, los belemnites y los saurios del liásico, los osos de las cavernas, el mammuth y otros animales han desaparecido de la tierra, y muchos en la época precisa en que alcanzaron su mayor perfección, cuando estaban mejor armados para la lucha por la existencia. Al paso que se mantienen los débiles, desaparecen para no volver más los príncipes del reino animal. En América, en el tiempo del descubrimiento, faltaba el caballo; ello no obstante, éste había florecido en la época paleontológica, y hoy prospera otra vez admirablemente. Romanes pretende hallar en esta supresión de una especie por medio de otra, un argumento capital en pro de la selección [1]. Branco cita el género *Machaerodus* como ejemplo de «decadencia y de extinción.» Los poderosos dientes caninos de ese género se hicieron poco á poco tan grandes que salían fuera de la boca del animal; entonces desapareció éste.

No obstante esto, concedamos que, en la naturaleza libre, la lucha por la existencia no conduce con tanta rapidez al exterminio de una clase entera, sino antes bien, existe cierto equilibrio de número entre los animales que apresan y los que se convierten en botín. ¿Qué se sigue de aquí respecto á la selección? Evidentemente que *desde el principio deben ser los animales perfectos en su especie* y que la selección sólo contribuye á proteger las especies contra la degeneración. Los animales inferiores de la actualidad no son en manera alguna más perfectos ni están mejor acondicionados que sus antiguos predecesores; cosa que sería difícil demostrar también con respecto á los aglomerados de protoplasma. Ni activa ni pasivamente conviene á los animales inferiores el impulso mutuo hacia una organización más elevada. En todo caso, hubiera sido recíproco; pero la selección pretende demostrar que el impulso fué unilateral. Si la selección está obligada á admitir un impulso mutuo en lo presente, no puede negarlo para lo pasado.

(1) Véase Koken, *Paläontologie*, 627.

Interesante es acerca de esto la relación que existe entre las *hormigas* y sus huéspedes. La forma de las antenas de los pausidios está perfectamente acomodada á la relación en que guardan con las hormigas. A pesar de esto, no puede deducirse una serie evolutiva, pues los grados morfológicos del tipo pausidio existen hoy completamente independientes entre sí, sin que se advierta progreso alguno desde una forma inferior á otra superior. Pero ya existían también á mediados de la época terciaria, al propio tiempo que sus huéspedes, las hormigas [1]. Faltan las formas intermedias. La adaptación sólo puede ser teleológica.

El *equilibrio* y la *adaptación recíproca* tienen un campo mucho más dilatado, puesto que alcanzan á los dos reinos orgánicos, así en lo general como en lo particular. No es necesario indicar que el reino vegetal ha de servir de alimento al reino animal; pero merece mencionarse la consecuencia de este hecho. El reino vegetal existe para el reino animal. La misma Paleontología nos enseña que las plantas y los animales aparecieron casi al mismo tiempo. La mutua correspondencia de los sexos en ambos reinos nos demuestra también una ley universal dominante. Además, hallamos en la Naturaleza gran número de hechos especiales que ponen fuera de toda duda la existencia de esta dependencia mutua.

Es cosa conocidísima que los insectos, en su mayor parte, viven de las flores de las plantas, y que algunos de ellos necesitan plantas determinadas. Las orugas mismas necesitan hojas de determinadas plantas que las mariposas saben encontrar de un modo sorprendente al poner los huevos. Si las orugas no encuentran estas hojas, ó el árbol está dañado, ó los capullos fueron quemados por las heladas, ó la oruga ha sido trasladada á otra comarca, mueren indefectiblemente. No se les ocurre acomodarse á otras hojas. ¿Es, pues, verosímil que estas orugas se hayan adaptado de esta manera poco á poco á ciertas plan-

(1) Wasmann, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 531. Véase arriba, pág. 354.

tas? La selección no había de disminuir la capacidad de hallar alimento, sino aumentarla, porque la experiencia demuestra que los seres se propagan mejor cuanto menos delicados son respecto al alimento. En circunstancias parecidas se hallan los colibríes en América y el pájaromiel en Africa.

Pero no sólo los insectos viven de las plantas, sino que las plantas se aprovechan también de los insectos. Este hecho se ha conocido en los tiempos modernos (Kölreuter, † 1806; Sprenger, † 1816) (1) y ha sido apreciado en toda su importancia. Hay gran número de plantas que no pueden fecundarse á sí mismas directamente, porque ó las flores masculinas están distribuídas en diferentes individuos (plantas dioicas) ó en distintas ramas de la misma planta (plantas monoicas). Verdad es que la naturaleza ha provisto á esta necesidad, pues regularmente, á causa de la mucha cantidad de polen, puede el viento encargarse de transportarlo para la fecundación; pero en muchos casos no es suficiente este medio. Los orientales, desde tiempos muy remotos, para la fecundación de las palmeras, cuelgan los espádices de los árboles masculinos en los árboles femeninos.

Pero aun en las plantas hermafroditas ocurre en tiempo diferente (dicogamia) el desarrollo de las dos partes de la flor, es decir, de los estambres y de los pistilos, ó bien están de tal manera colocadas dichas partes, que el polen alcanza con dificultad, y en ocasiones no lo consigue, el estigma del pistilo (heterostilia). En algunas flores los pistilos son más largos que los estambres, ó viceversa (dimorfismo en la *prímula*, *pulmonaria*, *menta*, *salvia;* trimorfismo en el *lythrum salicasia*, *oxalis lasiandra*, *thymus humifusus*, *eichthornia crasipes*, la nueva americana «peste de las aguas»). En este caso se considera sólo como legítima la fecundación de los órganos que están á igual altura; la de los otros dos es ilegítima y con frecuencia es-

(1) *Das endeckte Geheimnis des Natur im Bau und in der Befruchtug der Blumen* 1793, 1893.

téril. Por esta razón la fecundación es promovida por medio de los insectos ávidos de miel y de polen, los cuales tanto más fácilmente transportan el polen á los pistilos altos, cuanto en estas flores, por regla general, la corola ó el perigonio está dispuesta de manera que el insecto ha de rozar la bolsa del polen si quiere conseguir su objeto. Compárense, por ejemplo, las aristoloquias, las orquídeas (*coryanthes*) y las asclepiadeas. Por lo común, algunas especies de insectos y ciertas especies de plantas se necesitan mutuamente (trébol-zángano) (1). Las plantas exóticas no dan muchas veces fruto, porque les falta el insecto fecundador. En general, es cierto el principio de que la fecundación por medio de los insectos es provechosa á las plantas, porque favorece el cruzamiento. Hay quien dice que más útiles son las abejas por su fecundación que por su rendimiento de miel y de cera.

¿No parece lógico concluir que muchas plantas tienen por naturaleza una disposición para tal forma de flores que les hace difícil la fecundación por sí solas, y que el reino animal está organizado para efectuarla? No hay motivo alguno para suponer otra causa precedente. Mientras no quiera admitirse un elemento psíquico, será inexplicable el hecho de que, de la aversión á la autofecundación, haya podido originarse la disposición dimorfa ó trimorfa. El hecho de que la mayor parte de las hermafroditas tienen la misma altura y que los dos géneros de flores, igualmente altos, son los más ventajosos para la fecundación, no es argumento de gran fuerza, aunque es evidente que el cruzamiento de individuos de diferente sexo y expuestos á diversas condiciones, favorece una actividad vital más elevada. Sería preciso probar primero que puede explicarse por medio de esto la separación de los sexos en el reino vegetal, y después que evidentemente tiende ahora á su término (acebo).

(1) Darwin, *On the origin of species*, 106, 139, 254. *Leben Darwins*, III, 279; *Die Wirkungen der Kreuz-und Selbstbefruchtung im Pflanzenreich*, 1876. *Nat. u. Offenb.*, 1888, 779; 1897, 264; 1900, 705. *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 277; 1895, 187, 225; 1899, 216.

Asimismo, es inverosímil que los insectos hayan adquirido su organización sólo después de formado el organismo correspondiente de las plantas. La perfección de la trompa ha podido provenir de los muchos ensayos practicados para alcanzar la miel en el fondo del cáliz, y viceversa, por la trompa ha cambiado la forma de la flor. El color (aparato visible) (1) y el aroma de las flores han atraído á los insectos, y con ello se ha asegurado la propagación de las flores de bellos matices.» No queremos preguntar aquí de nuevo en qué relaciones se hallaron al principio la trompa y el cáliz de la flor, los cuales debían estar ya destinados la una para el otro. También prescindimos del caso de que los insectos no siempre visitan las flores más bellas ni las mejor aromatizadas. Pero debemos fijarnos mucho más en la *recíproca adaptación*. Los insectos están hechos para las plantas, las plantas para los insectos, y organizados como corresponde á este destino. Si la flor oculta su néctar en un cáliz de forma de espuela y la abeja posee una trompa con la cual puede alcanzar el néctar, tan verosímil es que el cáliz esté dispuesto para la abeja y la abeja para la corola, como que el cáliz y la abeja se hayan formado complementándose mutuamente. Lo primero es un hecho, lo segundo una teoría. Tampoco aquí sobrepujaría la selección á la evolución unilateral, ni podría explicar la constancia del estado presente de las cosas.

La evolución de la trompa sola ó del cáliz solo impediría la adaptación, y, por consiguiente, obraría de un modo perjudicial; la evolución simultánea es inexplicable por la selección. Si se transformara primeramente la flor para excluir á otros visitantes, y después se alterase también la trompa, se admitiría una especie de selección psíquica, sin que por ello pudiera explicarse fisiológicamente la evolución de las flores. Verdad es que Darwin opinó ~~más tarde~~ de que había dado muy poca importancia á las muchas adaptaciones para la autofecundación. Wallace afirma

(1) Véase *Nat. u. Offenb.*, 1900, 297.

que, por medio de una «admirable y espontánea adaptación», pudo haberse desarrollado, por vía de la selección natural (!), el nectario (receptáculo del néctar) de la orquídea *anagraecum* y la trompa de una mariposa lo suficientemente larga para libar el néctar, cuando, según otras teorías, se supone un acto de creación especial para el nectario y el insecto. ¿Pero es menester poner en caricatura á la creación mediante un grosero antropomorfismo? ¿De dónde proviene la forma y el color de ciertas orquídeas maravillosamente semejantes á determinados insectos? Si con la teoría mecánica de la descendencia se supone que el repetido estímulo del insecto sobre la corola aumenta el crecimiento de la hoja y que esto á su vez es causa del crecimiento progresivo de la trompa, la experiencia debiera ofrecernos alguna prueba de ello; pues afirmar que toda planta se muestra capaz sólo de un limitado desarrollo de la flor y todo insecto únicamente del de la trompa, es lo mismo que renunciar á toda exlicación experimental. Igualmente extraña sería la limitación á ciertas especies particulares en las cuales el insecto corresponde á la flor como la llave á su cerradura (1).

No menos extraña es la heterotrofia(ἕτερος =otro, τροφή= alimento) porque, en ciertas especies de insectos, al paso que la hembra visita el *aconitum lycoctorum*, más difícil de hallar que el verdadero el *aconitum napellus*, el macho visita esta últlma especie. Darwin observa que la abeja melífica *(apis mellifica)* puede libar con facilidad el néctar del trébol encarnado *(trifolium incarnatum)*, pero no el del rojo *(trifolium pratense)* el cual sólo es visitado por los zánganos. ¡Campos enteros de trébol rojo que de nada sirven á las abejas! ¿No es de creer que las abejas, á falta de otras flores, hagan sus pruebas poco á poco en el trébol rojo y adapten á él su trompa? Tanto es ello así, que en nuestros veranos secos, en los cuales las flores del trébol son más pequeñas, la abeja visita dichas flores, según admite Darwin respecto de la segunda siega, en la cual las flores son

(1) Por ejemplo, la salvia y el abejorro. *Nat. u. Offenb.*, 1897, 268.

menos desarrolladas. También utilizan las abejas las aberturas hechas por los zánganos. No tiene Darwin más respuesta que esta: «Acaso una trompa más larga sería perjudicial para librar otras flores».

En las vides hay flores masculinas, flores femeninas y flores hermafroditas sin color y sin néctar; á pesar del aroma, no se efectúa la fecundación por medio de los insectos, sino mediante el viento. Por consiguiente, ni el olor es siempre un «olor de apetito» ó «atractivo», ni el «olfato, muy desarrollado» en algunos insectos (hormigas y mariposas), es siempre el que decide (1). Con más facilidad se concibe esta manera de fecundar en los abetos, pinos, robles, álamos, sauces, hayas, avellanos, ortigas y gramíneas que no tienen color especial del perigonio y, por lo regular, ni corola ni cáliz. Pero en éstos se halla asegurada la fecundación por la abundancia de polen. A pesar de ello, muchos se ven muy visitados por los insectos, lo cual debiera ofrecer motivo para un desarrollo ulterior. En ciertas plantas, ya anemófilas (fecundadas por medio del viento), ya entomófilas (fecundadas por medio de los insectos), se encuentran nectarios extraflorales que atraen á las hormigas y á las avispas, protegiéndolas de este modo contra los enemigos. Las plantas entomófilas poseen frecuentemente también en las flores otros medios de defensa contra los ataques de los insectos *(papilionaceae, passiflorae)*.

El colibrí y el pájaro-miel, clasificados de distinto modo, tienen de común, además de sus brillantes colóres y de su reducido tamaño, la lengua en forma de tubo bastante alargable, porque se alimentan de insectillos y del néctar

---

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1896, 126. Según Altum, (*Nat. w. Offenb.*, 1897, 265), el aroma y el color de las flores seducen á los insectos con irresistible fuerza. El olfato es la guía principal. Véase *Nat. u. Offenb.*, 1899, 48. Pero Plateau ha probado que los insectos no tienen, como nosotros, la facultad de distinguir los colores, y que la «teoría de los colores», fundada por Darwin, se equivoca cuando enseña que los colores vivos y brillantes de las flores tienen el fin de llamar y orientar desde lejos á los insectos que efectúan la fecundación: *Nouvelles recherches sur les rapports entre les Insectes et les fleurs*, 1900. *Biol. Zentralbl.*, 1901, n.os 20, 650.

de las flores; «en esto se nos ofrece un hermoso ejemplo de la variación de un órgano para determinados fines, variación que aparece idéntica en especies diversas independientes una de otra». En los diversos pájaro mieles domina además una gran variabilidad del órgano tubular, desde la lengua perfectamente tubular hasta el pico corto con lengua bífida propio de las especies que comen gusanos pequeños. «Tenemos, pues, á la vista un grupo bastante numeroso, de una forma muy variable y, ello no obstante, muy afines entre sí; parte de este grupo se nutre del jugo de las flores y de insectos pequeños que se detienen en ellas, y éstos solos son los que tienen el pico prolongado y la lengua tubular, lo mismo que los colibríes. No es posible imaginar un ejemplo que mejor demuestre las diferencias que existen entre los caracteres de adaptación y los caracteres esenciales [1].» A pesar de todo esto, nosotros desearíamos saber si no hay nada que notar en las formas genealógicas más antiguas y por qué nunca se conserva constante la adaptación.

Más rara es todavía la adaptación general recíproca entre el reino animal y el vegetal. No tan sólo depende el uno del otro en el alimento y en la propagación, sino que aun las condiciones fundamentales de la vida, á saber, *aire* y *luz*, son comunes á los dos. El animal, exceptuando algunos bacilos (anaerbióticos), necesita la correspondiente cantidad de oxígeno para respirar; la planta, además del oxígeno, el ácido carbónico. En cambio, el animal espira ácido carbónico y la planta oxígeno, por cuanto en la asimilación del ácido carbónico, efectuada por medio de la luz solar en las moléculas de la clorofila, lo que sólo ocurre en presencia del oxígeno, queda libre un cuerpo, el cual por diósmosis (ὠσμή=substancia, por difusión) sale de la célula, y en llegando á la superficie, se descompone pro-

(1) Wallace, *Die Tropenwelt*, 159, 244. Hammerstein, *Gottesbeweise*, 1891, 163. Müller, *Befruchtung der Blumen*, 1873; *Alpenblumen; ihre Befruchtung durch Insekten und ihre Anpassungen an dieselben*, 1881. Acerca de las plantas ornitófilas· V. también *Nat. u. Offenb.*, 1898, 565; 1899, 242. *Jahrb. d. Naturw.*, 1898, 186; 1899, 218.

duciendo oxígeno. Entre los dos reinos existe una circulación invisible, pero incesante; circulación con tanta regularidad ejecutada, que siempre permanece invariable y adaptada á la vida la composición centesimal del aire, integrada por nitrógeno (79 %), por oxígeno (21 %) y por residuos (0,0004) de ácido carbónico. Los dos procesos promueven en los dos reinos el proceso vital, porque en la planta, bajo la influencia de los rayos luminosos amarillos y rojos, se transforma la energía cinética (fuerza de movimiento) en energía potencial, fuerza de espansión, y en el animal, la energía potencial se transforma en cinética.

¿Es posible que este equilibrio deba sólo su origen á la lucha por la existencia? Quizá podría alegarse á este propósito la formación carbonífera, la cual supone una atmósfera extraordinariamente saturada de ácido carbónico, en tanto que los animales inferiores y casi todos los acuáticos necesitaron muy poco oxígeno. Pero al aumentar la vegetación, debiera haberse producido á su vez un exceso de oxígeno, de modo que no salimos del equilibrio inestable. Es, pues, preciso que desde el principio haya existido cierta proporcionalidad entre los dos reinos y las formas que siempre se repiten semejantes, casi iguales. Pero las consecuencias ulteriores pertenecen á la teleología; el orden natural del universo es argumento de orden teleológico (1).

36. Utilidad de las propiedades morfológicas en el reino vegetal.—Pero todavía no hemos agotado la cuestión de la utilidad de los órganos. En particular, el *reino vegetal* es el que ha de considerarse desde este punto de vista, por ser el que menos permite ser ajustado al esquema. Error fatal fué el de Darwin el tomar en tan poca consideración á la Botánica, falta que, como sabemos por su biografía, dependió de lo escaso que andaba en conocimientos botánicos. Cuando en 1878 fué nombrado miembro de la Academia Botánica francesa, él mismo calificó tal

(1) Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 103, 117, etc. Humboldt, *Naturansichten*, 263. Ulrici, *Gott. u. d. Natur*, 419. En cuanto al argón descubierto en el aire (0,76 %) por Raleigh, en 1895, *Nat. u. Offenb.*, 1895, 257; 1898, 6.

nombramiento de chiste ingenioso. En efecto, entre los botánicos, tenía el darwinismo sus más poderosos adversarios. Wigand opina que, en general, al establecer esta teoría no se pensó en el reino vegetal; pues de otro modo, hubiera repugnado sacar ciertas consecuencias. El monista Nägeli demostró incontestablemente la insuficiencia de la selección por lo que se refiere al reino vegetal [1]. La réplica de Romanes patentiza la gran perplejidad en que éste se hallaba. Reinke se decidió por un evolucionismo teleológico.

En el reino vegetal los pocos caracteres sistemáticos variables son de especie morfológica (μορφή=figura, forma). Tienen gran importancia para la clasificación, pero ninguna utilidad especial para las plantas. Que una planta tenga hojas enteras ó partidas, ó lobuladas ó enterísimas, ó aserradas, crenadas ó dentadas, ó redondas ó aovadas, ó lanceoladas, reniformes ó ensiformes, ó bien opuestas ó alternas, verticiliadas ó cruzadas; que los elementos de ellas pertenezcan al sistema ternario, cuaternario, quinario ó á otros; que las flores sean hipogínicas, perigínicas ó epigínicas (con respecto á los pistilos de las flores femeninas); estas y otras muchas circunstancias, como tamaño, color, pilosis y época de la floración, tiene gran importancia morfológica y sistemática, pero psicológicamente no se les reconoce utilidad ninguna. Imposible es explicar, por medio de la selección natural y de la lucha por la existencia, el nacimiento y la transmisión de estas varias propiedades morfológicas que virtualmente existen ya en el protoplasma. En cuanto á la excusa de los que, por toda razón, se acogen á la ignorancia en que hasta ahora estamos acerca de lo que nos es más útil, ha de calificarse de vacía de sentido. El fenómeno es demasiado universal en el reino vegetal para que podamos admitir una teoría que no nos dé explicación de dicho fenómeno. Si, «por regla general, se heredan más constantemente los fenómenos morfológicos que no ofrecen ninguna utilidad ni fin cognoscible», no pueden

(1) Véase *Sieben Gründe gegen den Darwinismus: Abstammungslehre*, 290. Darwin, *On the origin of species*, 279.

éstos hallar su fundamento en antiguos progenitores que «pudieran haber adquirido esta organización por medio de la adaptación y en vista de algún motivo provechoso [(1)]».

Nägeli, en 1865, objetó á Darwin la disposición de las hojas; mas Darwin pensaba en ello hacía mucho tiempo. En 1861, había escrito á Gray: «Si quiere Vd. salvarme de una muerte miserable, dígame por qué nunca se presentan más que las series angulares 1/2, 1/3, 2/5, 3/8, etc. [serie de Lame] y no otros ángulos. Bastaría esto para volver loco al hombre más sereno.» Contra Brown confiesa que no halla contestación á tal pregunta; pero que podría devolver la pregunta y decir: «En la hipótesis de una creación independiente, ¿pueden haber sido establecidas estas diversidades sin un objeto determinado? Si éstas fueran ventajosas ó dependientes de la correlación del crecimiento, podrían haberse formado seguramente por la conservación de las variaciones útiles que están en correlación mutua. Yo creo en la descendencia con modificaciones, aun cuando permanezcan inexplicables estos ó aquellos cambios generales de estructura, porque dicha teoría... pone en conexión y enlaza entre sí muchos fenómenos universales de la naturaleza.» Schwendener y Pfeffer han tratado últimamente de demostrar estos fenómenos en el sentido de Nägeli; pero no han explicado los fenómenos en sí, sino sólo la aplicación de las leyes físicas á los mismos [(2)]. Por tanto, siempre continúa siendo verdad lo que acerca de esto observa Wigand: «Si estamos casi completamente á obscuras con respecto á la conexión que existe entre la forma y organización propias de los diferentes animales y plantas y la existencia individual de éstos, es absolutamente

(1) Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, I, 703. Romanes, *Darwin*, 470. En contra, Wigand, *Darwinismus*, I, 137, 306. Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus*, 1875, 3. Huber, *Darwinismus*, 157. Gander, *Nat. u. Offenb.*, 1892, 671. En cuanto á la flora terciaria, según Herr, véase también Probst, *Ueber einzelne Gegenstände aus dem Gebiete der Geophysik*, 1888, 27, 82.

(2) *Leben Darwins*, II, 57; III, 50. Darwin, *On the origin of species*, 161. Véase Schwendener, *Mechanische Theorie der Blattstellungen*, 1878. Sachs, *Physiologische Notizen*, X, 1896. *Nat. u. Offenb.*, 1897, 303. Haacke, *Schöpfung d. Menschen*, 183. Gutberlet, *Der Menschen*, 133.

irracional pretender construir un sistema sobre esta laguna de nuestros conocimientos.» Las formas sistemáticas no pueden explicarse sin una fuerza interna organizadora.

Inútil es encubrir con hermosas frases el hecho notorio de que *todo el gran dominio de la Botánica se revela contra la teoría de la evolución.* Lo pasado y lo presente del reino vegetal se muestran de igual manera inflexibles; su rígida morfología resiste todos los ataques. Verdad es que la estructura de las plantas puede distinguirse según su *lugar* y según su *alimentación:* las plantas calcáreas son por lo regular más ricas en vello, verde azuladas, sus hojas profundamente partidas ó por lo menos aserradas, las flores por lo común más grandes y sus matices menos vivos; por lo contrario, las plantas silíceas tienen las flores más pequeñas, pero más vivas, y están provistas de hojas de color verde-yerba, poco partidas y bordes enteros. Pero estas diferencias ni siquiera son generales; y además, es dudoso su origen de aquellas influencias exteriores, porque las verdaderas plantas calcáreas y silíceas están rigurosamente limitadas á su suelo, y aun así, tampoco se demostraría la utilidad de estas insignificantes diferencias morfológicas. Semejante es la relación entre las plantas de la llanura y las de la montaña; relación que varía según la latitud geográfica. La flora terciaria en Spitzberg demuestra además que la teoría de la adaptación no basta para explicar ni los hechos de lo pasado ni los de lo presente.

Haacke trata de presentar con Nägeli las compuestas como ejemplo de una evolución genealógica. He aquí cada uno de sus grados: campánula, campánula aglomerada, yasiones, simfiandria, dipsáceas (escabiosas y cardos), compuestas. En éstas deben distinguirse las flores con las corolas iguales de las desiguales. Hasta ahora ningún zoólogo ha logrado formular las leyes evolutivas del reino animal, como Nägeli lo ha hecho con el reino vegetal. En los animales es menos visible el proceso de la procreación evolutiva; ello no obstante, puede afirmarse que, en substancia, han acaecido los mismos procesos. Mas Haacke, como tampoco

Nägeli, no da una prueba que demuestre ninguna de sus afirmaciones; y como quiera que admite además una evolución recta de leyes rigurosas y según normas perfectamente determinadas, y cree independiente de la adaptación el grado de organización de los animales y de las plantas, y presupone un conato formativo interno y externo, llega á ponerse en contradicción con Darwin.

D. Teoría de la emigración

37. Teoría de la emigración.—Las muchas inexactitudes que la teoría de la selección trae consigo, especialmente la contradicción entre la variabilidad y la herencia, han dado margen á una nueva hipótesis auxiliar, á saber, la *teoría de la emigración* (Moritz Wagner) (1). El aislamiento que sigue á la emigración debe asegurar la herencia de las variaciones. Ya Buffón explicó en sentido transformista la diferencia entre la fauna del antiguo mundo y la del nuevo; de esta explicación se sirvieron Darwin y Häckel y á ella asintieron Baer, Ratzel y otros. La fauna y la flora en la América del Sur, en el Africa meridional y en Australia, aun estando en condiciones casi iguales, son muy diferentes. Aun en las dos costas de la América meridional, en las dos vertientes del istmo de Panamá, se advierte una diferencia notable; casi no hay ni un pez, ni un cangrejo de mar, ni un caracol común á las dos partes. Cosa parecida ocurre en el Este y el Oeste de Africa. La

(1) Wagner, *Die Darwinsche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen*, 1868; *Ueber den Einfluss der geographischen Isolierung: Bayr. Akad.*, 1870. *Ausland*, 1871, 1875. *Allgem. Zeitung*, 1873, cuaderno 317-320; 1877, n.º 110; 1888, n.º 7-8. El origen de las especies por medio del aislamiento: *Ges. Aufsässe*, 1889. Eimer, *Württemb. Jahresfte* 1883, 78; 1885, 95. Dixon, *Evolution without natural selection or the segregation of species without the aid of the Darwinian hypothesis*, 1885. Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 202. Contra Wagner, Weismann, *Ueber den Einfluss der Isolierung auf Artbildung*, 1872. Véase *Leben Darwins*, III, 151. Para la distribución geográfica, v. también, Supan, *Grundzüge der physischen Erdkunde*, 1884, 384. Drude en Schenk, *Handbuch der Botanik*, III, 1892, 175, 412. Romanes, *Darwin*, 233. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 621, 702, 753. Haacke, *Schöpfung der Tierwelt*, 1893.

fauna de América muestra particularidades extraordinarias, tanto en las aves como en los mamíferos y en otras clases. Recordaré solamente los papagayos verdes, los tucanes y los colibríes. A los tucanes corresponde en Africa el ave de los bananeros, y en la Zelanda meridional los calaos; en vez de los colibríes, en Africa y en el Asia tropical, se crían los pájarosmiel. En el Congo se encuentran también papagayos verdes. En la India (Malaca) hay también un tapir. Los paquidermos están representados en América por el tapir, y los camellos por la llama. Desde muy antiguo se dividen los monos en monos del Antiguo Continente (catarrinos) y del Nuevo (platirrinos). Los monos artopítecos pertenecen á la América del sur, los lemúridos al Africa y al Asia meridional. Los desdentados *(edentata)* están escasamente representados en el viejo continente (vermilingües). Estos se distribuyen en América y en Australia, de manera que los brádipos y los armadillos pertenecen á la América meridional, y los extraños ornitorincos, los cuales según las últimas investigaciones tienen verdaderos dientes, habitan en Nueva-Holanda.

Los *animales con cloaca* (ornitorincos y equidnos) son muy interesantes, porque forman un lazo de unión entre los mamíferos y las aves [1]. Así, en algún modo corresponden al misterioso arcaoterigio de las pizarras de Solnhof, clasificado por Dames como ave genuina de la clase de los carinatos, pero que según las investigaciones morfológicas hechas en dos ejemplares conservados, debió haber sido un cuadrúpedo trepador de árboles, que sólo podía volar á cortas distancias. El equidno construye su nido en una fosa que cava él mismo y la acolcha con hojarasca. El huevo no es incubado, porque éste, en cuanto sale de la caliente membrana del pecho destinada á tal oficio, se encuentra ya en un estado de desarrollo muy adelan-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 189; 1896, 378. *Humboldt*, 1887, 215. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 749. *Jahrb. d. Naturw.*, 1887, 276. Zittel, *Paläozoologie*, IV, 68. En cuanto al arqueóptero, *Nat. u. Offenb.*, 1886, 761; 1897, 436. Kirchhoff, loc. cit., 77. Romanes, *Darwin*, 196.

tado; hasta tanto que aquél no se abre, el animal consume todas las provisiones interiores del huevo. El ornitorinco sale también muy pronto del huevo, que la madre pone al abrigo en un hoyo, huevo en el cual se contiene el polluelo pronto á salir. De donde se sigue que estas dos especies son verdaderos mamíferos, quizás los mamíferos más antiguos. Sólo Australia y la América del Sur, hospedan las dos familias de los marsupiales. No obstante esto, en América del Sur, existe todavía el ratón con bolsa del Brasil. El canguro es propiamente australiano y ocupa el lugar de los rumiantes que allí faltan. Recientemente se ha descubierto en aquel continente un nuevo mamífero, semejante al clisocloro (topo), el cual á juzgar por la dentadura, es un próximo pariente del anfiterio que vivió en la época jurásica, y, por consiguiente, el tipo más antiguo de los mamíferos. De las aves que tiene Australia, hay unas quince familias completamente propias, especialmente la del ave del paraíso, del colibrí, del ave lira, del papagayo de lengua en forma de cepillo, del megápodo y del casoar (según Emus). Aun los lagartos se hallan distribuídos de distinto modo en los diversos continentes. La América del Sur tiene los beguanos, el África los camaleones, la India Oriental los dragones ó lagartos voladores, los reptiles más interesantes entre los que actualmente viven (1). Las capas terrestres más profundas que se han estudiado, corresponden á Australia; Madagascar está más elevado; Asia, África y América son las más altas.

La serie *de los mismos tipos* circunscritos á las mismas regiones durante el período terciario posterior, hubo de ser también atribuído por Darwin al aislamiento. Las cavernas osíferas de Nueva Holanda contienen mamíferos fósiles muy afines á los marsupiales que allí viven, así como la América Meridional ofrece otros semejantes al armadillo, y Nueva Zelandia aves gigantes y conchas marinas,

---

(1) Wallace, *Die Tropenwelt*, 122, 325. Darwin, *On the origin of species*, 493. *Leben Darwins*, I, 255; II, 4, 23, 92; III, 407. *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 247. *Nat. u. Offenb.*, 1889, 313. Schütz, *Darwinismus*, 356.

al paso que otras especies (megaterio) se han extinguido. Darwin, que tuvo presentes, para formular su hipótesis, los fósiles de la América del Sur (toxodonte, ascelidoterio, milodonte, glosoterio, maraugenio) y la fauna de las Islas Galápagos, quedó muy admirado de la gran afinidad que ofrecen los destentados extinguidos con los brádipos, hormigueros y armadillos de nuestros días. De esto y de la semejanza con la fauna australiana, deduce Wallace que la América del Sur y la del Norte debieron estar separadas en la época terciaria. Zittel considera la América del Sur, en el eoceno superior, como un «centro de creación» independiente; y añade que en la época terciaria conviene distinguir tres centros de creación: Australia, la América Meridional ó Austro-Colombia, y las Tierras árticas (Europa, Asia, África y América Septentrional)[1].

Por otra parte, Australia tiene poco terreno terciario, escasamente alcanza á la época carbonífera y apenas á la arenaria variada. Añádase á esto el largo aislamiento del continente en el tiempo en que la evolución no había llegado todavía á los didelfos y roedores, menos todavía á los ungulados. Es, pues, un asilo de las formas de animales y vegetales de los tiempos más remotos. Parte muy antigua de la tierra es Australia, y quiza Nueva Zelanda sea la más antigua de todas. Con todo, ni aun en las Islas Galápagos, aunque más recientes, se hallan, como allí, mamíferos; por lo cual Darwin, sólo por condescendencia contra Forbes, Hooker y otros, admitió la posibilidad de una unión con el continente. Pero ¿no pudo haber antes una unión del Océano Pacífico con el Atlático lo largo por el Panamá? Del propio modo, á causa de la carencia de animales continentales, niega Wallace que estuvieran unidas las islas del Océano Atlático, las islas Mauricio y Borbón y de las demás islas del Océano Índico y las islas del Océano Pacífico oriental desde el archipiélago Fidji hasta los Galápagos y Juan Fernández. En todas ellas hay aves y también muchos murciélagos. Si se introducen en ellas

(1) Véase Zittel, loc. cit., IV, 737, 750, 764. *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 235.

mamíferos pequeños, vuelven al estado salvaje y se multiplican mucho. Las Islas Galápagos contienen treinta y dos especies de aves, todas las cuales, á excepción de un par de ellas, son propias de este archipiélago, pocos insectos, pero todos ellos singulares, y algunas familias que están más ó menos esparcidas por toda la tierra. Se encuentran reptiles terrestres, serpientes y lagartos en muchas islas donde faltan mamíferos y anfibios (batracios), porque los huevos se transportan con más facilidad en el mar á largas distancias. En Nueva Zelanda hay una sola especie de ranas; algunas, en las islas polinesias hasta las Fidji; desde aquí en adelante, ninguna. Tampoco se extienden hasta más allá las serpientes, en tanto que los lagartos se hallan en todas partes. Wallace hace un interesante resumen con respecto á la distribución de los animales en las seis grandes zonas: reino paleártico, etiópico, asiático oriental; reino neoártico y neotrópico; reino australiano.

No menos grande es la riqueza de América y Australia en formas vegetales propias, las cuales, señaladamente en Australia, ofrecen un aspecto completamente singular (casuarinas). No es fácil equivocarse si, considerados los descubrimientos paleontológicos del período terciario, se supone que estos tipos se han conservado hasta lo presente á consecuencia del aislamiento. En las épocas cretácea y eocénica debió haber acaecido en la flora australiana una mezcla, de modo, que había allí muchas formas que hoy se hallan en muchas partes, mientras otras conservan allí todavía formas análogas. Por esto, la flora australiana del período terciario está acorde con la flora paleoártica y la neoártica de la misma época. Lo mismo acontece respecto de la flora terciaria de Nueva Zelanda y del archipiélago de la Sonda, de suerte que en la flora terciaria repartida en toda la tierra, aparecen reunidos los elementos de todas las actuales regiones del reino vegetal [1].

Puesto que en diferentes regiones de un mismo conti-

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 335; 1895, 212; 1899, 232. Schimper, *Pflanzengeographie auf physiologischer Grundlage*, 1898.

nente se observan fenómenos parecidos, aunque no tan chocantes, podría también haber contribuído aquí el aislamiento á la formación y consolidación de las especies, si bien es verdad que algunas (encinas, hayas) han desaparecido. Las montañas de Jun-nam (China) albergan numerosas plantas que se han extinguido desde mucho tiempo en otros lugares. De igual manera que el Japón y la América del Norte, debe también considerarse Jun-nam como principal asilo de la plantas que antes de la época glacial cubrían las latitudes templadas del hemisferio boreal. En otras partes, la cosa fué más difícil, porque el aislamiento ni fué completo ni duradero ni impidió el cruzamiento; antes por lo contrario, el cambio fué bastante frecuente. El cambio de la configuración de la tierra contribuyó mucho á ello; las elevadas montañas y las grandes llanuras, el frío del Norte y el calor del Sur, el diluvio y la época glacial, todo contribuyó á producir distritos aislados de propagación y á destruirlos después. Las islas estuvieron unidas al continente, las tierras fueron separadas por los mares. Era imposible un aislamiento completo.

¿Cuál es y cuál pudo ser en general el efecto de esta separación? La conservación de organismos existentes, pero no la creación de nuevas formas. El cambio de lugar no puede tener mayor virtud que la lucha por la existencia. Repetidas veces hemos citado ejemplos de plantas y animales que, desde la época glacial hasta hoy, no obstante vivir en diferentes lugares y en muy diversas condiciones, han permanecido las mismas (rosas de los Alpes). Ciertos peces que viven en el inquieto elemento, se han conservado desde los primitivos períodos *(dipterus, cheidorus, conchodus, planeropteuron)*, por ejemplo, desde el devónico. Cerca de Einsiedeln, en Suiza, se encuentra una «notable isla de plantas» que contiene los restos de la flora de las llanuras, como existía en los intervalos de la época glacial *(trietalis europaea, betula nana, hierochloa borealis, inricus supinus, stygius)*. Esta flora representa todavía hoy la época de los grandes fósiles y hornagueros

glaciales (ahora carbón mineral pizarroso) de Utznach, próximo al cantón de S. Gall, y de Wetzikon y Dürnten en el cantón de Zürich. Asimismo, una planta umbelífera muy rara *(meun athamanticum)*, apareció como representante de la flora alpina de la época glacial (1). Las modificaciones producidas por el lugar en que las plantas residen, tienen tantas excepciones como reglas; son tan seguras como los reglas meteorológicas, y de igual manera inconstantes. El clima y el alimento no bastan para producir caracteres permanentes. Las crisis en la evolución no son, por lo regular, consecuencias de una transformación especialmente intensiva, sino que deben atribuirse á una nueva población procedente de otro lugar de formación (2).

La teoría de la emigración trata sólo de rechazar la acusación de que el darwinismo atribuye á la naturaleza libre las leyes de la selección artificial; así, pretende demostrar que el aislamiento producido por la naturaleza misma reemplaza el arte del seleccionador. No se podría ofrecer una idea más profunda sobre los principios arriba expuestos, porque reaparecen las mismas dificultades. Los primeros habitantes de las islas discrepaban poco de su estirpe; por tanto, sólo podían conservar la especie. La concurrencia por multiplicación ó inmigración de nuevos colonistas, nos remitiría otra vez á la teoría de la selección. El aislamiento puede disociar la especie, no variarla.

Recientemente se ha observado que los animales que hace algunos siglos fueron transportados al Nuevo Mundo (gatos) ó viceversa (conejitos de Indias), no se aparejan ya con los individuos de la misma especie en el Antiguo y en el Nuevo Mundo respectivamente, cosa que también sucede con los conejos europeos y los de Madeira. De aquí se ha creído poder sacar un argumento en favor del transformismo. Pero de esta disociación, observada también en los perros, al nacimiento de una especie nueva, hay mucho camino todavía. Todavía no se ha conseguido

(1) Gander, *Nat. u. Offenb.*, 1891, 101.
(2) Neumayr, *Erdgesehichte*, 1890, 206.

una variación esencial. La afirmación de Vogt, de que el cerdo importado en la América meridional por los españoles se ha transformado esencialmente, se apoya en un error; el cerdo europeo prospera sólo en las alturas de los Andes; en la costa fué importado el cerdo chino negro, sin cerdas.

Cierto es que se había observado que el *axolotl (siredon lichenoides)*, en los acuarios, se despojaba de las branquias, de lo cual se ha deducido que, á causa del cambio en el modo de vivir, se transforman también los órganos, y que ello nos pone ante la vista, no sólo el tránsito de una forma baja generativa á otra superior capaz igualmente de engendrar, sino también las causas de la transformación. «Es sencillamente la reacción del organismo frente á las circunstancias externas, es el uso especial de un órgano ya en vías de formación (pulmones) y la decadencia de otro (branquias) por influjo de determinadas condiciones del ambiente exterior, y la consiguiente variación correlativa, en aquello que ha de reconocerse como causa (1).» Pero ahora se asegura que cerca de los lagos de Méjico se ven abundantes ejemplares del axolotl metamorfoseado *(amblystoma)*. Como quiera que sea, hay que admitir una disposición á tomar la forma de animal terrestre. El amblystoma y el axolotl pertenecen á una especie única; el primero es la forma desarrollada, capaz de engendrar; el último es la forma de larva también capaz de engendrar. La salamandra en la forma de larva generativa, no sólo puede propagarse por diversas generaciones, sino que en pocos casos alcanza el período perfecto. También en nuestra salamandra indígena se verifica los mismos fenómenos (2). Estos se citan en la teoría de la evolución como pruebas de la variación á saltos (reacción).

Schmankewitsch ha demostrado que el *cangrejo branchipus stagnalis*, que vive en agua dulce, es una variedad

(1) Eimer, *Entstehung*, I, 50. Sobre Schmonkenitsch, Hamann, *Entwicklungsgeschichte und Darwin*, 159; véase arriba, pág. 310.
(2) Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 677. *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 213.

del *artemisia salina*, que vive en las aguas saladas de América, Asia, Africa y Europa. Diluyendo gradualmente agua salada en la cual vivió el *artemisia salina* se transformaron completamente los cangrejos y adquirieron las propiedades del género *branchipus*. La metamorfosis está, pues, determinada por la especie, por ejemplo, en las ranas, no por el ambiente. En los dipnóideos (respiración doble), que se han descubierto en América del Sur, en Africa y en Australia *(protoptorus, ceratodus, lepedosiren)*, se efectúa la respiración á la vez por pulmones y por branquias. Como éstos muestran por sus dientes algún parentesco con los peces del período triásico, tenemos en estos animales un ejemplo de conservación de una especie antigua (1). Es muy problemático que desciendan de peces que hayan transformado sus branquias en pulmones.

Lo teoría de la emigración puede dar alguna luz acerca de la desigual *distribución* de los seres orgánicos en los diferentes países del globo; pero favorece poco al evolucionismo. Cada vez parece más verosímil la opinión de que la flora y la fauna se difundieron paulatinamente del polo norte al polo sur en toda la superficie de la tierra. Ello no obstante, parece muy arriesgado deducir de esto la unidad de la creación primitiva, en virtud de la cual se fueron poblando sucesivamente los diferentes países; pues por mucho que se quiera proclamar nuestra ignorancia respecto á la mayor parte de lo interior de la tierra, nos consta que la mayoría de los animales de superior organización han comparecido bastante más tarde en todas partes. Toda especie animal ó vegetal ha aparecido una sola vez en el transcurso del tiempo, y en un solo lugar de la tierra, en su centro ó territorio de difusión; ninguna se ha mostrado de otro modo en ningún período geológico. Lo cual favorece tan poco á Darwin (2), que, por lo contrario, exige una ley de evolución para cada especie particular.

---

(1) Kirchhoff, loc. cit., 693. *Württemb. Jahreshefte*, 1887, 76. *Jahrb. d. Naturw.*, 1895, 172. Neumayr, *Erdgesch.*, II, 151. *Nat. u. Offenb.*, 1895, 761.
(2) *On the origin of species*, 500. Wallace, *Die Tropenwelt*, 352.

La emigración ha producido algún cambio, el aislamiento ha conservado algún otro; pero ni todo el árbol genealógico completo se ha desarrollado por estos medios, ni una vez formado se ha extendido poco á poco sólo en virtud de la emigración. El aislamiento podrá ser una condición favorable á la formación de la especie, «pero no puede ser lo esencial, como no puede serlo tampoco el principio darwinista de la necesidad; menos todavía es la única causa de las especies, según pretende M. Wagner» (Eimer). Mas, por otra parte, el hecho de las diferentes floras y faunas, en el cual se funda la teoría de la emigración, demuestra que no existe ninguna potencia de variación necesaria é inmanente (idioplasma), porque sería preciso suponer que esta potencia hubiese sido reducida al acto con tanta lentitud y por modo tan insensible y latente que no puede encontrarse la menor huella en períodos geológicos enteros, y respecto á los organismos más bajos, en ningún período; por lo cual el principio entero se halla fuera de la demostración experimental. Mucho más debiera satisfacernos la teoría *genepistática* (γένος=género, ἐπίστασις=reposo) de Eimer, ó el principio de Fechner de la inclinación á la estabilidad, según las cuales el origen de las especies tiene por fundamento la permanencia de las formas en diferentes grados de la evolución necesaria por naturaleza. Toda especie tendría entonces su fin determinado. A pesar de ello, en la historia de las formas orgánicas, larguísimos períodos de constancia alternan con los más cortos de transformación.

E. La selección sexual

38. Selección sexual.—La selección natural, ya por sí misma, ya unida á cualquier otra causa puramente externa, es, pues, ineficaz para explicar la variabilidad de las formas. Constreñido por las objeciones de Bronn, Wagner, Wigand, Nägeli y Broca, llegó Darwin á reconocer más tarde que había confiado demasiado en la selección natu-

rak (1). Por este motivo, apoyándose en su rica fantasía, llamó en su socorro la selección sexual.

Muchos son las animales en los cuales se distinguen los machos por el tamaño, por la fuerza, por el color, por el ornato, por armas especiales. Por este motivo, observa Darwin contra Wallace, sería sorprendente que las hembras solas experimentaran cambios frecuentes con el fin de defenderse, si bien ofrece protección el color más obscuro heredado de algún progenitor. Los casos, dice, de peces machos de brillantes matices que cuidan de la prole, y los de mariposas hembras de vivos colores, muestran que un sexo puede hacerse brillante, y no el otro, lo cual tiene gran importancia para la propagación, puesto que en ésta hay por lo regular una selección de los sexos. Esta selección se efectúa de dos maneras. En las luchas por rivalidad que acaecen en la época del celo, los *caracteres sexuales secundarios* de los machos sirven, ya de armas ofensivas, ya de armas defensivas: de defensa, la melena del león, el pecho del toro y el penacho del gallo; de ataque, la cornamenta del ciervo, los espolones de los gallos, la mandíbula superior del ciervo volador, los colmillos del jabalí, etc.; ó bien son útiles para seducir á las hembras, como la bolsa de almizcle del almizclero, el plumaje policromo y el canto de muchos pájaros, la forma especial de las melenas del león, de los machos cabríos y otros. Así es que en la lucha por las hembras, quedan vencedores aquellos machos que poseen armas más perfectas; y siendo preferidos los más hermosos, entre los machos y las hembras resulta que se aparean los individuos más fuertes y perfectos y producen una buena descendencia.

Pero esta selección sexual presupone, no sólo que existan siempre los sexos, sino también los caracteres sexua-

---

(1) *On the origin of species*, 222. *Descent of man*, I, 90, 137. *Leben Darwins*, III, 120, 133. Véase Klaus, *Ueber die Wertschätzung der natürlichen Zuchtwahl*, 1888. Leukart, *Eröffnungsrede auf der ersten Jahresversammlung der deutschen zoologischen Gesellschaft, am 2. April*, 1891 (*Verhandlugen*, 1). *Nat. u. Offenb.*, 1891, 641. Diebolder, *Darwins Grundprinzip der Abstammungslehre*, 1891 (contra Darwin). Romanes, *Darwin*, 439.

les secundarios; porque si bien en el embrión aparecen más tarde las diferencias de sexo, éstas no pueden ser causadas por la selección sexual, lo cual es más bien su efecto. Luego los caracteres secundarios no pueden ser más que consecuencia de la diversidad de sexo. Pues bien, éstos aparecen por lo regular en las especies superiores, y también en éstas con frecuencia se encuentran repartidas alternativamente unas veces en un sexo y otras en otro. En cambio, en los animales inferiores, comprendiendo en ellos los insectos, los cuales son el punto de partida de la evolución, carece esta teoría de todo fundamento [1], por cuanto los caracteres secundarios de éstos, ó son insignificantes ó apenas perceptibles. En efecto, los grandes cuernos de algunos coleópteros de la familia de los escarabídeos y dinástidos, no son adorno, sino defensa, contra los pájaros quienes de esta manera no pueden engullirlos tan fácilmente. Los anillos de los caracoles tampoco tienen utilidad para la selección sexual, pues vemos que caracoles con anillos ó de colores sencillos se aparean y reproducen hijos semejantes. En los coleópteros y mariposas de las Filipinas, las hembras y los machos representan respectivamente todos los grados de diferencia del otro sexo, hasta el punto de ofrecer una semejanza engañosa. El ayuntamiento se efectúa casi por casualidad, según como se encuentren precisamente el uno y otro sexo. Pero la procreación sexual, á pesar de todas las gradaciones, es esencialmente un hecho tan fisiológicamente uniforme en todo el reino animal, que de ninguna manera puede explicarse por otro principio.

El *origen de los caracteres sexuales* es tan inseguro como el origen de nuevos órganos en general. Suponiendo que tengan la eficacia que se les atribuye, la tienen después de haber alcanzado cierto grado de perfeccionamiento, y para su principio nos falta de nuevo la razón suficiente. Pero supongámoslos como dados; aun así, queda la duda de si estos caracteres tuvieron gran parte en

(1) Darwin, *Descent of man*, I, 398.

la evolución del reino animal. Para la larga serie de generaciones extinguidas nos falta todo punto de apoyo.

39. Conducta de las hembras.—La *elección del macho* por parte de la hembra, es más una afirmación que un hecho, siendo tan inverosímil como el caso inverso, pues la concupiscencia del macho, muy viva en todo el reino animal, le hace propenso á aceptar cualquier hembra. Sólo es exacto que las hembras, señaladamente en algunas especies de aves (gallinas), á causa de su pequeña estatura y de su color poco vistoso, están menos expuestas á la lucha por la existencia que los machos mejor caracterizados por su figura y color. El sexo femenino conserva por lo común el dibujo y el color de la juventud, y permanece, por tanto, más tiempo en un grado de desarrollo inferior al masculino (ley de la preponderancia masculina) sin que se sepa dar una razón de ello. De aquí, según la ley de la lucha por la existencia, podría deducirse la consecuencia de que los machos debieran haber desaparecido hace tiempo, como los cuervos blancos. Cosa sobrado rara sería el que, de una parte, la selección sexual, por desarrollar en ellos el adorno y los colores, los expusiera á mayores peligros; y, de otra, la selección natural, al suministrarles armas, los adiestrase contra los peligros. Entre la belleza y la bravura de los machos, debe existir una conexión interna; de este modo no podría explicarse la conservación de estos caracteres, y si la selección natural no basta para explicar este fenómeno, todavía lo hace más enigmático la selección sexual que se cruza con aquélla. En los trópicos, estos adornos de la ave son con frecuencia comunes á los dos sexos. En los mamíferos, es regla general que toda clase de caracteres se transmiten á los dos sexos.

Como quiera que sea, la selección de las hembras es puramente *pasiva*, ineficaz ó arbitraria. En efecto, éstas se muestran de todo punto indiferentes en las más encarnizadas luchas de los machos rivales entre sí. No se sabe que ninguna de ellas patrocine ó apoye á un luchador más hermoso; mas después de la lucha, se rinden sin re-

sistencia y sin voluntad al vencedor. En vano se intentaría discutir en esto motivos psíquicos ó estéticos. Sabemos, en verdad, que los machos de algunas especies de aves, dotados de adornos especiales, suelen ostentarlos delante las hembras, por ejemplo, los colibríes, los pavos; pero muy bien podría suceder que esto, de igual manera que el canto, fuera un desahogo de lascivia, del sentimiento voluptuoso, no una lisonja á la hembra; esta opinión tiene en favor suyo la circunstancia de que todos los machos de la misma especie despliegan la cola de la misma manera. «De lo cual parece que este acto, acaso hecho adrede al principio, se haya convertido en instintivo» y sea ahora una vanidad inconsciente (!) [1].

«La única observación de algún valor que acerca de esto poseemos, la ha hecho Belt al describir cómo dos machos de *Florisuga mellivora* despliegan sus adornos delante de una hembra» (Wallace). ¡Un solo ejemplo de un solo autor! Las gallinas, las pavas y las hembras del pavo real van tranquilamente buscando su comida cuando el macho les muestra sus adornos, siendo de suponer que su energía persistente en el galanteo tenga mucha más eficacia que toda su hermosura.

En muchos casos, cuando de una pareja de aves se mata á una de las dos, la que queda viva se une casi inmediatamente con otra. Esto se explica fácilmente, porque estos animales son víctimas de los muchos enemigos que tienen. El pájaro menos hermosamente matizado de colores, no tiene por ello menos probabilidad de engendrar descendientes vigorosos y sanos. Entre las mariposas no existe ni aun «la sombra de una demostración» de que la hembra haga aprecio del color. A pesar de esto, recientemente se ha pretendido con Spencer derivar el sentimiento de lo bello, dudosísimo de suyo en el reino animal, de la complacencia que siente la hembra ante la hermosura y el canto del macho como tipo de la especie! Que una hembra se complazca sólo ante la suavidad del canto de

(1) Darwin, *Descent of man*, II, 102, 313, 334.

un macho de su especie, sería un hecho tan sorprendente, como comprensible es que entiende el grito que la llama á amar. Razón tiene Baer cuando dice que todo el tratado de Darwin sobre la selección sexual, por muy interesante que pueda ser para los zoólogos, es una prueba concluyente de lo mucho que la fantasía puede embellecer una idea agradable (1). Pero ni aun en los animales domésticos se observa indicio alguno de todo esto. Esta hipótesis auxiliar se ha inventado sólo porque la ostentación de los colores de adorno, el canto y la forma de la cornamenta repugnan á la teoría.

40. En el reino vegetal.—Así como de la teoría de la selección se ha dicho que se ha formado en el palomar y en la cuadra, así podría suponerse que la teoría de selección sexual fué concebida en el seno de una familia humana. Tal teoría es, en efecto, un traslado de los sentimientos humanos al mundo animal; es un abuso de la «analogía», abuso que debiera haber impedido la circunstancia de que en el género humano se aprecia á la mujer como sexo bello y constituye el objeto de la selección. No trata de ocultarlo el mismo Darwin (2), el cual dice repetidas veces que si está tan prendado de la selección sexual, es porque cree que ella ha cooperado eficazmente á la formación de las razas humanas. Observa que en los pueblos salvajes los hombres más fuertes son los preferidos de la mujer, y que en general, éstos son los que dejan el mayor número de descendientes. «Nuestra aristocracia es más hermosa (más fea, á juicio de un chino ó de un negro) que la clase media, porque tiene más facultad de elegir entre las mujeres.» Como la teoría de Malthus cooperó al nacimiento de la idea de la selección natural, así la sociedad inglesa dió idea de la selección sexual. Los pueblos primitivos guardan, sin duda, alguna analogía con el reino ani-

(1) Eimer, *Entstehung*, I, 138; II, 82, 121. Wallace, *Die Tropenwelt*, X, 10, 138, 210, 219. Balfour, *Grundlagen*, 24. Altum, *Der Vogel*, 92. *Leben Darwins*, II, 64, 88.

(2) *Descent of man*, II, 365, 395. Mucke, *Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung*, 1895, 66.

mal, por cuanto entre ellos los varones emplean más el adorno que las hembras; pero el motivo es, por lo regular, la vanidad.

Por esta causa, debe invertir Darwin su principio en lo tocante á las especies animales en las cuales los más hermosos son las hembras. Así ocurre en las mariposas *thecla, callidyras, colias, hipparchia, pieris pyrrha, malenka y lorena*, en las cuales el color es defensivo, por lo que no puede servir al macho que vive en el campo libre, no en la selva. En la luciérnaga es el color una arma ofensiva. Todavía es más difícil de explicar la magnífica coloración de las turnis *(turnix)* y de los becafigos matizados *(rhynchaea)*, de dos especies de falarópodos y del casoar [1]. En todas estas especies, los machos incuban; las hembras son más fuertes y valerosas. A los animales inferiores no puede atribuírseles el sentimiento de la belleza; ello no obstante, disfrutan de un ornato tan magnífico, que puede competir con las figuras más bellas de la naturaleza. En los peces machos se muestra frecuentemente el magnífico é irisado traje de bodas del macho; pero en la conocida fecundación de los huevecillos no puede hablarse de selección alguna [2]. La importancia darwinista de los *colores de adorno* queda radicalmente destruída por la circunstancia de que el *dibujo* es completamente *regular* hasta en sus más insignificantes pormenores.

En el reino vegetal, la selección natural no tiene razón de ser. Verdad es que entre algunas orquídeas, en las flores desiguales de las cupulíferas (es decir, con el fruto en cúpula: encina, haya, avellano) y en las betuláceas (abedul, chopo), se encuentran ciertos caracteres sexuales secundarios, pero no existe indicio alguno de una selección sexual. Esta es de todo punto imposible. Por consiguiente, no pueden haber dado origen á los órganos. Esta selección, en el reino vegetal, no puede explicar la diferencia de los sexos y mucho menos el desarrollo del reino

(1) Darwin, *Descent of man*, II, 213.
(2) *Jahrb. d. Naturw.*, 1894, 195.

entero. Ni aun para la fecundación por medio de los insectos, mencionada en otro lugar, tienen importancia los órganos secundarios sexuales. El esplendor y el tamaño de las flores dependen principalmente de la corola, mientras que los órganos sexuales son imperceptibles. Por eso la belleza del reino vegetal debería ser subjetiva.

41. Relación constante de los sexos.—Así, pues, los caracteres secundarios de los sexos están fundados en el organismo sexual y pertenecen á la diferencia normal del sexo, la cual, á su vez, necesita explicación. También las particularidades están en correlación con la disposición entera del organismo; así, la castración efectúa en todo cambios importantes. De esto se sigue que el mayor ó menor desarrollo de estos caracteres está en relación con la elevada actividad vital del macho en la época de la generación. La poderosa energía vital que se exterioriza en los movimientos, en el canto y en las formidables demostraciones de amor, acelera también la actividad fisiológica [1]. Por esto luchan entre sí los machos, aun en ausencia de la hembra. De la misma manera, la vivísima y bella coloración del macho en las mariposas y colibríes, puede proceder y tomar incremento de la abundancia de energía y de la combatividad [2]. Numerosos ejemplos de animales domésticos atestiguan que el macho posee siempre una inclinación á desarrollar ciertos apéndices exteriores, ciertos colores particulares, que son independientes de la selección sexual y de cualquiera otra selección.

Pero los límites son también aquí muy estrechos. Al lado de los machos que excitan nuestra atención, hay otros que nada tienen de particular (pajel, cárabo). Además, parece probable que, del propio modo que ocurre en las plantas, entre los insectos, moluscos y otros animales, la altura á que colocan sus viviendas contribuya á hacer más vivos los colores. Aunque la selección sexual fuera de una importancia de tanto alcance, tampoco podría explicar

(1) Altum, *Der Vogel*, 60. Darwin, loc. cit., II, 55.
(2) *Nat. u. Offenb.*, 1888; *cuad.* 1-3, 1896, 112.

la *proporción regularmente constante* de los dos sexos, cuando no está alterada con violencia, en los pueblos salvajes. Aun en el hombre, en el cual la selección es un hecho innegable, no se altera la mutua proporción de los sexos. Se ha calculado que la proporción entre hombres y mujeres es de 28 : 29. En el nacimiento, es de 106 niños por 100 niñas, pero en el primer año de vida mueren 125 niños por 100 niñas. Ahora bien, sería extraño que tal regularidad pudiese subsistir, si la diferencia que aparece más tarde, fuese debida al acaso (1).

También aquí se ve cuán impotente es el acaso para explicar el desenvolvimiento del proceso de la naturaleza. Si no se admite una disposición primitiva para los diferentes tipos fundamentales, un principio interno de formación, la diferenciación sexual junto con la selección es un enigma, completamente ineficaz para resolver el complicado problema de la evolución (2). Las causas externas obran también aquí de un modo favorable ó de un modo depresivo, por lo que, prescindiendo de la partenogénesis (3) en las abejas, hormigas y cinipsos, pueden modificar la proporción; pero sin leyes internas, son impotentes para propagar y perfeccionar la especie. Wallace, con respecto á las leyes de la coloración y su desenvolvimiento especial de los dos sexos, ha formado una teoría «que contradice directamente á la teoría darwinista de la evolución sexual». Y Eimer confiesa que la experiencia no ha dado todavía un punto de apoyo acerca del alcance de la selección sexual.

F. Consecuencias finales

42. Ninguna especie es nueva.—Ahora como antes, nos hallamos en presencia del mismo misterio de la naturaleza. Variabilidad, herencia, adaptación, selección y otras bellas frases, son insuficientes para la explicación del mun-

(1) Peschel, *Völkerkunde*, 230.
(2) Gutberlet, *Der Mensch*, 417. Reinke, *Die Welt*, 226.
(3) *Nat. u. Offenb.*, 1888, 337, 393. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1902, 549. Wasmann, *Seelenleben der Ameisen* 2, 112.

do orgánico, siempre tan vario, ora lo consideremos extrínsecamente en su eficiencia de hecho, ora intrínsecamente conforme al valor de sus principios. Ante la realidad, las fórmulas mágicas de la teoría han perdido su eficacia. El darwinismo ha sido calificado por muchos naturalistas como un «gran error»[1]. No acabamos de hallar la causa eficiente en la domesticación, y mucho menos en la selección natural. La utilidad, en la lucha por la existencia, no ofrece un fundamento seguro ni para el principio de órganos y de organismos nuevos, ni para el progreso hacia órganos y organismos más perfectos: utilidad, perfección y constancia no guardan entre sí las mismas proporciones. Las clases y los órdenes aparecen como grupos provistos de todo lo necesario; las innumerables formas de transición, que debieran presentarse, faltan casi por entero. Aun cuando el evolucionismo pudiera indicarnos cómo se han desarrollado los seres en esta ó en la otra forma, no podría darnos ninguna luz respecto á la causa ni á los medios. La conexión entre la forma y organización peculiares de las diferentes plantas y de los animales, y la existencia individual de los mismos, queda casi totalmente en tinieblas. La suma de infinitas variaciones pequeñas en un tiempo infinitamente grande es un cambio obtenido violentamente por el cual los hechos inflexibles de la naturaleza conocida se sustituyen por la naturaleza desconocida é inmemorable.

Hasta ahora ningún naturalista ha llegado á explicar cuantitativa y mecánicamente las variaciones cualitativas que acompañan al origen de un órgano nuevo, por ejem-

(1) Véase, por lo contrario, á Plate, *Ueber Bedeutung und Fragweite des Darwinschen Selektionsprincips*, 1900. *Biol. Zentralbl.*, 1901, n.º 5; contra Fleischmann, *Die Deszendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf-und Niedergang einer naturwissenschatlichen Hypotese*, 1901, Fleischmann, defensor durante mucho tiempo de la teoría de la selección, llama aquí á la teoría de la descendencia «edificio fantástico sin fundamentos». Opina el censor que sobre todo la Teología y la Filosofía ortodoxas acogerán con gran regocijo esta obra. Wasmann (*Biol. Zentralblatl*, 708 y siguientes), contesta á esto, pero trazando para los huéspedes de las hormigas una serie evolutiva desde el diluvio.

plo, la columna vertebral, ó á la diferenciación de la planta según el tronco y las hojas, ó á la adaptación de un órgano indiferente á una forma particular, á un estambre ó á una ala. *Jamás se ha observado la formación de una especie distinta y segura;* por consiguiente, tampoco la derivación de una especie de otra ha sido hasta ahora demostrada, sino que se funda en una conclusión inductiva. «Quedan por contestar en absoluto las preguntas que sugiere la curiosidad encaminadas á descubrir por qué serie de vicisitudes se constituyó poco á poco la estructura de las criaturas orgánicas y fué formado el hombre». De inventos arbitrarios y fantásticos se califican las tentativas hechas para demostrar que los organismos superiores se desarrollaron paso á paso con los inferiores, y que éstos á su vez se originaron de las acciones y reacciones inmediatas de los elementos (Lotze). L. de Vinci se burló de los alquimistas, porque quisieron obtener todos los metales del mercurio; lo mismo fuera pretender que de una bellota naciese un peral. Baer repite constantemente que la transformación de un grupo principal en otro, de un tipo en otro tipo, de una clase ó de un orden de animales en otra clase ó en otro orden, parece cosa inconcebible [1].

43. Impulso interno de mejoramiento.—Jamás podrá dar el evolucionismo una explicación del mundo orgánico, sino sencillamente una exposición de los hechos acaecidos; una reconstrucción histórica, no una teoría causal. El darwinismo, con su lucha por la existencia, sólo puede propiamente explicar por qué razón sucumben, por la competencia, individuos y especies, y por qué se forman lagunas en la escala gradual de los organismos; pero ni él ni el lamarckismo llegan á suministrar ningún elemento positivo para explicar la aparición de tanta riqueza de formas, de tanta perfección, de tanto orden y proporción con el fin.

A esta teoría se ven obligados á añadir algún *principio interno:* la teleología (Baer), la ley de creación (Kölliker), la variación con determinada dirección (Askenasy), la ley

(1) Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 217, 254, 272.

del desarrollo orgánico (Hartmann, Huber), la ley del equilibrio orgánico progresivo (Haacke) y el instinto de perfeccionamiento (Nägeli, Hamann). Toda vez que este impulso del «idioplasma», creado por sí mismo, se traslada cuidadosamente al terreno de la necesidad mecánica, nos basta también la confesión que hace el inventor de la «teoría del idioplasma», á saber, que no pretende dar de ésta una explicación mecánica, pues para ello le falta hasta hoy todo punto de apoyo. Al argüir Spitzer á Nägeli de que quiere unir principios que se excluyen directamente, esto es, la adaptación directa determinada por leyes naturales y la selección, se ve precisado á «reconocer que, como quiera que sea, en las condiciones cósmicas existe un principio formativo ordenado conforme á un fin».

En contra del principio de perfeccionamiento de Nägeli, declara Eimer que es una simple «hipótesis», una «especie de finalidad ó teleología», frente á la cual aparece igualmente justificado «el reconocimiento de una fuerza reguladora de todas las cosas, fuera del mundo físico, de una fuerza impulsora, personal»; al propio tiempo que otro adversario del mismo, Weismann, rechaza el principio del perfeccionamiento, porque con él no se explica la finalidad y porque todos los principios metafísicos están en contradicción con el concepto mecánico del universo. Pero Eimer opone á Nägeli y á Darwin su «Teoría del crecimiento orgánico del mundo viviente», la cual sirve para la Ontogénesis y para la Filogénesis. El crecimiento orgánico (organófisis) determinado, en el plasma, por continuas influencias exteriores, clima y alimentación, y cuya forma consiste en el desarrollo con determinada dirección (ortogénesis), es la causa principal de la transformación; y su interrupción de cuando en cuando, su inercia temporal (genepistaria), es la causa principal de la separación de los organismos en varias especies. Para esta teoría exige Eimer períodos mucho más largos que Darwin. Su Teoría del crecimiento de los seres vivos y del origen de las especies, requiere para la transformación de una forma según los principios fisiológicos, y

según el caso de que se trate, *períodos de tiempo indefinidos;* períodos ante los cuales un par de millares de años de la historia de la civilización egipcia, apenas son un instante, comparados con el crecimiento individual de una planta ó de un animal [1].»

Con todo, atendiendo á la absoluta regularidad que se observa en el dibujo de los animales, Eimer se creyó obligado á proceder desde las causas que obran con entera independencia de la utilidad inmediata (darwinismo), causas fundadas en la constitución del organismo (y que por eso son causas constitucionales), á las causas que transforman lentamente el organismo en dirección determinada y por necesidad natural. Todo lo demás obra sólo modificando. Afirma, verdad es, que con estas «causas internas y constitucionales» no ha pretendido en manera alguna aceptar, con Nägeli, una especie de fuerza vital; pero ¿qué otra cosa pueden significar estas causas? Si trata sólo de las causas que motivan las formas en «los procesos físicos y químicos, determinados por la composición material del cuerpo,» renuncia á las causas del *crecimiento orgánico* y á la explicación del origen de la especie. Estos inmensos períodos de tiempo no pueden sustituir al principio, sino que contribuyen á hacer imposible la demostración directa, pues de otro modo «veríamos crecer la hierba.» En efecto, «no conocemos, ni en la Paleontología ni en la Embriogenia, hecho alguno que nos demuestre con seguridad la adquisición de *órganos* enteramente nuevos.» (Vogt). Donde impera la ley, debe admitirse algo teleológico [2]. Así se explica que Darwin protestara contra toda adi-

---

(1) Eimer, *Entstehung*, I, 30, 58, 92; II, 1897, 1. *Nat. u. Offenb.*, 1889, 44; 1898, 614. *Leben Darwins*, II, 205. Weismann, *Sexuelle Fortpflanzung*, 5, 73. En cuanto á Kölliker, V. Stölzle, *Nat. u. Offenb.*, 1901, *cuad.* 1. Ib., 300, los adversarios (Wasmann, Quatrefages, Nägeli, Wigand, Klaus, Eimer, etcétera). Haacke, *Die Schöpfung des Menschen*, 25, trae un compendio sobre la teoría evolutiva.

(2) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 95. Janet, *Der Materialismus*, 1866. Lotze, *Mikrokosmus*, III, 15. Ulrici, *Gott u. d. Natur*, 722. Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, II, 1896, 203. Schanz, *Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*, 1897, 271.

ción posterior «de nuevas facultades, atributos y fuerzas,» ó contra todo «principio de mejoramiento», y que antes que admitirlos, prefiriera dar al traste con toda su teoría. Häckel es del mismo parecer, si bien recurre á la imaginación y á la memoria de las células, al psicoplasma.

Muchos ingleses (Owen, Mivart y M. Müller) y franceses (Naudin, Gaudry y otros) han deducido la consecuencia justa de estas premisas. Dicen que el Creador depositó en las primeras criaturas la capacidad de transformarse, la cual capacidad innata es el fundamento de la variabilidad y de la teleología, ó como se expresa Quatrefages: «Las especies se transforman, porque tienen la propiedad de transformarse.» Pueden, por esta razón, sufrir cambios repentinos y con ello llenarse las lagunas del sistema. El principio reside en una región elevadísima, que hasta ahora ha permanecido incomprensible para nosotros. Mediante esta disposición primitiva del mundo y mediante la acción directiva del Creador, trata Ulrici de explicar la correlación entre las plantas y los animales en el desarrollo geológico, la aparición de nuevas fuerzas, de circunstancias y condiciones «favorables» y la quietud después de la aparición del hombre (1). Otros consideran el período actual como uno de los períodos de constancia que alternan con otros de transformación (2).

44. La teoría de la descendencia es una reconstrucción histórica incompleta.—Pero el evolucionismo no expone completamente la historia del mundo orgánico; hasta ahora todavía no ha conseguido agrupar los hechos existentes en una serie no interrumpida. La Geología y la Paleontología demuestran solamente que, en general, se ha efectuado cierto progreso; pero distan mucho de poder seguir paso á paso cada una de las fases de dicho progreso. Al principio del año 70, todavía se consideraba á los radiolarios como representantes del período terciario; poco

(1) Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, 1892; *Les émules de Darwin*, 1894.

(2) Zittel, *Grundzüge der Paläontologie*, 1895, 15. Wasmann, *Biol. Zentralbl.*, 1901, 691.

después encontraba Wangen un ejemplar en el jurásico superior, Zittel otros más en la formación cretácea y, por fin, Rothpletz otros en el silúrico de Sajonia. En vista de ello, viéronse obligados los paleontólogos á confesar que el conocimiento que de los fósiles tenemos es extraordinariamente exiguo, y siendo esto así, resulta expuesto á grandes errores pretender deducir consecuencias seguras de la falta de cualquier grupo de formas en una época determinada. «Seis años bastaron para trasladar á los radiolarios desde un grupo geológico muy reciente á otro antiquísimo; nadie sabe qué sorpresas de esta clase nos reserva el día de mañana.» En general, todas las especies de animales, aun los vertebrados, están representados ya en el silúrico. Los árboles genealógicos artificiales de Häckel hace tiempo que han sido relegados al reino de la fábula [1]. Se ha renunciado ya á la evolución que procede «según una línea sencilla ascendente.» El hecho de que los animales inferiores nunca desaparecen, sino que sólo cambian sus especies, que algunas formas (gastrópodos, acéfalos) han permanecido constantes desde las épocas del terciario más antiguo, y que las formas más elevadas de la generación precedente son, por lo regular, más perfectas que las ínfimas formas de la generación sucesiva, podría poner en duda el progreso gradual de que se habla.

45. Desaparición de las especies.—Lo propio acontece con la *desaparición de las especies*. El manatí, el dronte, las aves semejantes al avestruz de Nueva Zelanda, la alca grande y el magnífico eder de la América Septentrional, el ciervo gigante de Irlanda, el buey alemán primitivo, el cuaga sudafricano y otros, total 40 especies de aves y mamíferos, han desaparecido en los tiempos históricos sin que hayan dejado tras de sí una especie superior [2];

---

(1) Heer, *Die Urwelt der Schweiz*, 1883, 617. Gutberlet, *Der Mensch*, 231. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 63. Reinke, *Biologie*, 460.

(2) Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 131. Darwin, *On the origin of species*, 151, 455. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 488. *Nat. u. Offenb.*, 1892, cuad. 6-8. Barrande, *Acéphalés*, 1881, 374, 444. *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 319; 1895, 208. Por lo que se refiere al gran número de especies extinguidas en la for-

otros animales, que no eran sólo tipos genealógicos, yacen enterrados en abundancia en las capas de toda la tierra, sin que pueda demostrarse la hipótesis de una desaparición paulatina. En algunos casos, como en la fauna del silúrico inferior, y en los ammonites de á fines de la época secundaria, reconoce el mismo Darwin la obscuridad misteriosa de este problema. Pero la extinción empieza por una desorganización completa de la estructura. Por consiguiente, el desenvolvimiento y la extinción deben tener causas más profundas. La generación sucesiva se presenta al punto completamente provista, y á pesar de ello, debe haberse desarrollado de la generación precedente. Así, según Wallace, son incomprensibles estos fenómenos, si no se admite que han existido ya en el mismo sitio especies que han sido prototipos ó formas fundamentales para la formación de especies nuevas; pero la demostración de esto es difícil.

Las dicotiledóneas no pueden derivarse de las coníferas pasando por las monocotiledóneas. En el neoceno, al mismo tiempo que las primeras monocotiledóneas, las gramíneas y una liliácea, aparece también una planta dicotiledónea *(populus primaeva)*; en la época en que aparecen las primeras palmas, la flora dicotiledónea se halla en pleno vigor. De los teleósteos no podemos pasar morfológicamente á los anfibios; los mamíferos no son aves transformadas; los vertebrados principalmente, considerados á la luz de la anatomía, se muestran contrarios á toda procedencia de los artrópodos. Hay, pues, que admitir una «ramificación de la escala progresiva». Spitzer admite también que el desacuerdo entre la serie de la clasificación y la escala de la perfección, desacuerdo que se pone de manifiesto no sólo cuando se consideran los puntos principales, sino también los grados menores, impide tomar la serie or-

---

mación de las Pampas y en el diluvio de Australia, véase Zittel, *Grundz. d. Paläontol.*, IV, 757. Koken, *Paläontol.*, 457. Contra la hipótesis de la extinción de las especies por motivos fisiológicos, véase Baër en Stölzle, *E. v. Baer*, 177.

dinaria genealógica como expresión perfecta de una relación natural. ¡Y Strasburger pretende considerar el sistema, no como un árbol genealógico, sino como algo semejante á un gran bosque! Hay que reconocer asimismo que faltan los principios de la ramificación de la estirpe orgánica. Todos condenan la fantasía y arbitrariedad de Häckel en la construcción de los árboles genealógicos (1).

46. Falta de formas de transición.—Para convencernos de la confusión en que ponía á Darwin y á Romanes la falta de las formas intermedias, es preciso leer todo el capítulo de sus obras *Insuficiencia de los documentos geológicos;* el título demuestra ya lo poco satisfactorio de aquella explicación. El mismo Spitzer califica de ridículo el aludir á fósiles que no se han encontrado todavía. El progreso de la Paleontología muestra, por lo contrario, cada vez con mayor claridad, que entre la teoría y los hechos existe una contradicción inconciliable. Huxley lo reconoció al principio; pero valiéndose del descubrimiento de pájaros dentirrostros, hecho por el profesor Marsch en la formación cretácea de la América Septentrional, trató de completar la serie de las formas de transición entre las aves y los reptiles, confirmando con ello la declaración de Darwin, á saber, que «se han perdido completamente muchas formas de la vida animal, por medio de las cuales han estado en relación los primitivos progenitores de las aves con los progenitores de otras clases de vertebrados.» Darwin dió la bienvenida á la obra de Marsch titulada *Odontornithes. A Monography of the extinc toothed Birds of North America* (1880), calificándola como la confirmación más importante que había tenido el evolucionismo desde hacía veinte años. ¡A pesar de ello, semejante obra no es sino una apelación á hechos desconocidos! Entre tanto se han descubierto numerosos mamíferos en la formación cretácea (véase pág. 298), pero «la laguna» entre las formas mesozoicas y las terciarias existe todavía (2). Tam-

---

(1) Véase Mayer, *Der teleol. Gottesbeweis und der Darwinismus*, 1900, 195.
(2) Koken, *Paläontol.*, 469. Schöler, *Krit. d. wissenschaft. Erk.*, 609.

bién los descubrimientos paleontológicos más antiguos demuestran los nueve tipos de los zoólogos que en la actualidad no están enlazados por formas intermedias [1]. Las «demostraciones», no son, pues, apodícticas.

La supuesta *fauna primordial* de la formación silúrica de Bohemia, la cual se refiere á los estratos más profundos en los cuales se encuentran fósiles, contiene formas de organización más desarrollada, á saber, los trilobites pertenecientes á los crustáceos, y éstos en una variedad y perfección estupendas (10.000 especies), al paso que en las capas superiores de la misma formación, aparecen organismos menos desarrollados, como los corales y los moluscos inferiores. «Este hecho insólito», inexplicable para Darwin y reconocido por él mismo como objección de importancia, sería más comprensible, si, como él supone, existiese una fauna inferior en el presilúrico; mas los últimos descubrimientos de peces agravan la cuestión más todavía. Ni se explica tampoco este hecho «de una manera muy sencilla», alegando que los restos orgánicos de la época primordial y de las capas cámbricas, se formaron en las profundidades del mar, cuyo légamo más fino ofrecía un medio más fácil de fosilización [2]. En efecto, aun cuando los «ojos atrofiados» de parte de estos animales supongan una vida en el fondo del mar, no es lícito deducir que «los trilobites de la fauna primordial, ciegos, pero delicadamente organizados, no son los animales primitivos más antiguos de esta formación, sino más bien formas atrofiadas y en decadencia de otras especies que vivían en agua dulce y estaban dotados de ojos desarrollados». Es en verdad muy improbable que estos últimos hayan desaparecido sin dejar huellas, á pesar del calcáreo y los conglomerados de las formaciones marinas de las capas profundas, porque en otras formaciones, en el Jura, por ejemplo, ha

---

(1) Koken, loc. cit., 70, 170.

(2) Hörnes en Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 719. Koken, *Paläontol.*, 65. Vogt, *Revue scientifique*, 1888, 16 Oct. Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, I, 1896, 807; II, 180.

llamos en el calcáreo gran cantidad de estos animales. Pero más improbable es todavía que se hayan atrofiado únicamente los ojos y el resto del cuerpo se haya organizado con mayor perfección.

Vogt, por lo contrario, dice afirma que los trilobites no pueden juzgarse inferiores á los cefalópodos. «El descubrimiento de los pies para caminar ha derribado todas estas especulaciones; hoy no podemos menos de confesar que á causa de la delicada organización de sus ojos y del invariable y determinado número de sus zonas, se ponen los trilobites al lado de los isópodos, es decir, de un orden de crustáceos que no es inferior á ningún otro»; lo cual no sólo está en contradicción con la teoría del progreso, sino que también es inexplicable por otras teorías hoy en boga.

Recientemente ha sido satisfecho este deseo de Darwin. En los últimos años se han encontrado sedimentos de una edad indudablemente precámbrica en varios puntos de América, cuyos productos paleontológicos, á pesar de ser en su mayor parte fragmentarios y confusos, contenían algún fósil bien especificado. Éstos, como los fósiles del cámbrico, ofrecen bastante variedad y pertenecen á grupos de un desarrollo relativamente elevado (braquiópodos, crustáceos con trilobites y gasterópodos) (1).

Parecidas observaciones pueden hacerse en diferentes períodos geológicos. Así, por ejemplo, el *ceratodus*, que pertenece á la clase más elevada de los peces, aparece en el triásico antes que otras especies inferiores del mismo grupo. Quenstedt ha reconocido en la *psammochelys keuperiana* una tortuga del triásico superior, siendo así que este animal, el más perfecto de los anfibios, sólo se encontraba en el jurásico blanco. Verdad es que se ha pretendido demostrar la existencia de «formas de transición» ahora extinguidas, pero ellas son muy pocas y además inseguras. Spitzer cita como verdadera forma de transición el *archacopteryx*, sobre el cual han recaído dudas nuevamente; entre los an-

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 318. Koken, *Paläontologie und Deszendenzlehre*, 1902.

fibios y los reptiles cita el *cricotus;* entre los mamíferos didelfos y los monodelfos, el *spalacotherium*, el *triconodon*, el *hyaenodon*. De los ammonites, uniones y otros, ya hemos hablado antes. Escasean los restos de los animales superiores, por ejemplo, del elefante, del buey, del oso, del cerdo y del caballo. La serie tan ensalzada desde los hoplópodos hasta los solípedos, vuelve á hacerse dudosa. El progreso típico en la formación regresiva de los dientes, de los dedos y del desarrollo del tamaño del cuerpo en el mundo antiguo *(palaeotherium, anchitherium, hipparion, equus)*, y en el nuevo *(eohippes, orohippus, mesohippus, miohippus, protohippus, pliohippus, equus)*, prescindiendo de la desaparición completa en América, es extraña, y la extinción de la forma antigua antes de aparecer la nueva, es inexplicable en la teoría evolucionista (1). La serie formada por los reptiles, los dinosaurios, *archaeopteryx*, *odontornithes* y las aves típicas, forma el paso gradual, pero muy incierto, de una clase de vertebrados á otra, hoy claramente separadas entre sí. Estas «formas de transición» son de suyo especies precisas, que muestran, no el tránsito, sino un grado más en la serie.

Otros dan un paso adelante y encuentran formas intermedias entre los marsupiales y los mamíferos placentales, entre los paquidermos y los rumiantes, entre los solípedos y los cuadrumanos, entre los macacos y los semnopitecos, entre el oso y el perro, entre la hiena y el gato de Algalia, entre la cabra y el antílope. Podría formarse la serie de géneros en este orden: hiena, elefante, jabalí, rinoceronte y caballo (2). Pero, prescindiendo de que también esto es muy inseguro, quedan todavía grandes lagunas. No se conoce forma alguna intermedia respecto de

(1) Hoffmann, *Ueber Abstammung des Pferdes: Württemb. Jahreshefte*, 1893, LXV. Süssdorf, *Ueber die Vielzehigkeit wenigzehiger Tiere*: ibid, 1895, CXV, defiende la descendencia. Por lo contrario, Fleischmann, *Die Deszendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf und Niedergang einer naturwissenschaftlichen Hypothese*, 1901, 64, 72.

(2) Spitzer, *Beiträge*, 316, 349. Hamann, *Entwicklungsgesch. u. Darwinism.*, 17.

los quirópteros, de los desdentados, de los cetáceos, etc.; otros aparecen inmediatamente, como el dinoterio, el mastodonte del mioceno, el macroterio, el hipopótamo, el *sivotherium*, el *helladotherium*, el *paloplotherium de Conçy*, el *coryphodon*, etc. Pero aun cuando se admitiesen formas de transición dentro de los límites de los órdenes, faltan seguramente entre los tipos primitivos individuales.

Si, pues, no se concede importancia á las demostraciones sacadas de los sistemas morfológicos y de la clasificación, á los cuales atribuyó Darwin tanto valor, ya á causa de la analogía del sistema mineral y del sistema sideral, porque son especulativas, es también preciso admitir como muy defectuosa la demostración sacada de la «sucesión en el tiempo». En efecto, en cuanto se admite que la clasificación es, en general, cosa incierta, no nos asiste derecho para que del orden de sucesión de las formas, podamos derivar una evolución de especies, aun cuando éste estuviera demostrado casi completamente. Si la presencia, ó mejor dicho, la gran abundancia de formas intermedias conservadas en las capas terrestres debe ser la demostración positiva, más restringida y absolutamente decisiva del transformismo, es preciso convenir en que esta teoría no está muy bien provista. Del hecho de que la diferencia entre las plantas y los animales antiguos y los actuales no pueda atribuirse (solamente) á una disminución, no se sigue que el desarrollo deba explicarse transformísticamente. Así lo admite en el fondo el mismo Spitzer cuando, como fenómenos que hacen casi evidente la realidad de la evolución y de la descendencia, menciona ya los tipos sintéticos, que son al propio tiempo precursores de los seres en los cuales aquéllos se han distribuído, ó los cuales han participado de sus caracteres, y mejor todavía, de las formas generalizadas, es decir, menos diferenciadas, por medio de las cuales quedan eliminados los límites entre grupos que aparecieron más tarde, y disminuídas las distancias mutuas (por ejemplo, el *amphicyon*, el *arctocyon*, el *hyaenarctos* y el *pseudocyon* entre el lobo y el perro; el *pseu-*

daelurus y el *dinictis* entre el gato y la marta, y el *luctritis* entre la marta y el gato de algalia; el *dinotherium giganteum* entre el elefante y el manatí). Ello no obstante, se ve obligado á añadir que aun cuando no siempre puede demostrarse la descendencia directa, con todo, la mezcla de los caracteres es de gran importancia. Además, hay que añadir que generalmente no es demostrable la descendencia directa; que este procedimiento analítico de la deducción de formas genealógicas complicadas, contradice el procedimiento sintético del darwinismo y que es explicable teleológicamente la unión sumaria de los caracteres en la antigüedad. La «congruencia entre la serie morfológica y la serie ordenada según el tiempo», sólo es decisiva especulativamente.

47. Propagación corológica.—Adviértase además que esta demostración no basta por sí sola, sino únicamente relacionándola con la difusión corológica. Mas en la corología impera con frecuencia una «confusión completa [(1)]». Si suponemos, como debe suponerse, que, en general, toda especie ha nacido sólo en un lugar [(2)], nos faltan todavía por conocer las leyes de su difusión. Pero si nos limitamos á aceptar la unidad genealógica sólo para ciertos grupos encerrados en límites geográficos (polifilética) [(3)], entonces no tan sólo no explicamos el principio, sino que ni siquiera podemos indicar una razón de la relación que guardan entre sí numerosos grupos muy distanciados en el espacio y en el tiempo. Y aun para tales grupos se ha admitido que en muchos lugares, por ejemplo, en el calcáreo conchilífero, en el carbonífero arcilloso y en el triásico superior, se observa cierta discontinuidad del desarrollo progresivo. Los cambios que constantemente ocurren en las condiciones físicas del lugar y la variabilidad de sus habitantes, no

(1) Spitzer, *Beiträge*, 241. Quenstedt, *Württemb. Jahreshefte*, 1889, 120. Sobre Vogt, véase *Nat. u. Offenb.*, 1888, 595.

(2) Kirchhoff, *Allgem Erdkunde*, 707. Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 202. Ambos defienden la difusión de la teoría de la descendencia.

(3) Branco, *Das Werden der Erde und der Lebewelt: Sitzungsbericht der preuss. Akademie*, 1900, 679. *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 327.

bastan para explicar el asunto; pues á pesar de las profundas variaciones ocurridas, se han conservado inalteradas muchas formas desde el período terciario; y desde el diluvio no se ha producido ninguna especie nueva. La emigración es un hecho incontestable, pero nos lleva á la teoría emigratoria.

Las condiciones corológicas bastan para explicar por qué los organismos han aparecido en distintos lugares, en tiempos diversos; pero no ofrecen ningún punto de apoyo para explicar su desenvolvimiento. Si, por ejemplo, toda la fauna y la flora de la tierra se hundiera hoy en el mar, un paleontólogo de lo por venir sospecharía que la fauna de Australia había pertenecido á una época mucho más antigua que la del viejo mundo; pues la diferencia entre ambas es mayor que entre cualesquiera otras de las formaciones que se han sucedido inmediatamente. Y si fuera partidario del transformismo y le complaciese la teoría de la emigración, no dejaría de derivar la fauna superior del viejo mundo, de la inferior del nuevo. Pues no es otro el procedimiento de los paleontólogos actuales en lo tocante á las formaciones antiguas. Los hechos solamente patentizan que, en general, existe un progreso de lo imperfecto á lo más perfecto; pero nada hay que nos permita interpretar por vía solamente genética un sistema en donde se hallan tales lagunas y discontinuidades [1].

Todavía no hemos hallado la «palabra mágica que resuelva los poderosos enigmas de la variabilidad de las plantas y de los animales»; por esto es inevitable «cierta resignación con lo acordado» (Reinke, Weismann). El darwinismo y la evolución orgánica no es más que una hipótesis (Köeliker). «¿Dónde están los resortes del mecanismo, cuáles son las leyes que regulan los fenómenos? Por ahora es imposible una contestación satisfactoria. Las hipótesis se contradicen inflexiblemente. *Ignoramus*, pero no ha de intimidarnos el *ignorabimus*» (Koken). A

(1) Schütz, *Darwinismus*, 291.

nosotros nos basta revelar que el mecanismo ha fracasado. El porvenir tampoco prescindirá de estas barreras. No se concibe el mundo sin ideas, sin objeto, sin pensamientos, sin *logos*, sin razón (1). Admitiendo una inteligencia, también la evolución toma otro aspecto, pues evolución y darwinismo no son idénticos. Donde obran fuerzas y leyes interiores, no puede admirarnos una adaptación á las circunstancias y una formación progresiva; no obstante esto, de conformidad con los hechos admitidos, debemos estrechar el círculo más de lo que conceden muchos fautores del evolucionismo.

48. Concepto de la especie.—La antigua sistemática tuvo seguramente un *concepto* demasiado restringido de la *especie* y afirmó demasiado rígidamente la constancia de sus especies. Aun los «caracteres esenciales» son inseguros é indefinibles. Revisemos el inventario que se ha ido coleccionando desde Aristóteles, y encontraremos que el género *(genus)* y la especie *(species)* han perdido su significación primitiva, porque permanecen fundados sólo en caracteres extrínsecos, y éstos se tenían por esenciales. El género (γένος) es la generación, la especie (εἶδος, ἰδέα) es el aspecto exterior sin referirse á la generación. Locke, en su análisis de la razón combatió el concepto de la especie, como después Darwin. Los pueblos primitivos no lo conocen todavía. Sólo Linneo y Cuvier justificaron científicamente el concepto de la especie en la naturaleza. Pero después que la teoría de la evolución ha demostrado que muchos de los que se consideraban como «caracteres esenciales» no son sino accidentales, es preciso limitarse casi exclusivamente al género. La *filiación común*, principio ya sostenido por Juan Ray (1700) y Decandolle, el padre, es considerada como el único elemento seguro del sistema natural, ya se llame especie ó género al conjunto de individuos semejantes. Esto es aplicable también al reino vegetal, en cuanto en él no ha de tenerse cuenta con las

(1) M. Müller, *Theosophie oder psychologische Religion*, 380.

inestables modificaciones indicadas por la influencia del lugar y de la nutrición. La diferencia específica puede reconocerse únicamente cuando, en iguales circunstancias exteriores, permanecen constantes los caracteres distintivos. Puede considerarse como *especie* «el conjunto de individuo smás ó menos parecidos que, por sucesión no interrumpida, descienden ó pueden descender de una pareja» (Quatrefages, Baer); ó la reunión de aquellos individuos «que no muestran entre sí ninguna diferencia mayor que los que se derivan de idénticos progenitores» (Leunis-Frank); ó bien, «que no han llegado todavía á tal grado de diferencia que no puedan tener entre sí uniones fecundas» (Gaudry).

El *origen de los mismos progenitores*, ó la posibilidad de este origen, forma la base fundamental del concepto de la especie; el cruzamiento es la prueba externa. El apareamiento de individuos lejanos (mulo, macho) es difícil; su cruzamiento espontáneo es raro en la naturaleza. Tampoco se consigue artificialmente el cruzamiento de especies de distinto género; y si las especies son de distinta familia, no se consigue de ninguna manera. Los *híbridos* son poco ó nada fecundos, ó vuelven fácilmente á la especie del padre ó de la madre. Si algunos de ellos constituyen una aparente excepción de la regla (liebres conejos; gallinas faisanes-gansos; cabras-ovejas; llama-vicuña-alpaca; toro-cebú), es á causa del parentesco muy próximo de estas especies. Además, el lepórido regresa á su especie cuando no efectúa de tiempo en tiempo el cruzamiento con una liebre. Darwin duda que pueda demostrarse de un modo seguro *un ejemplo solo* de un híbrido perfectamente fecundo.

En el *reino vegetal* es más fácil la generación de bastardos fecundos (híbridos), pero esto se realiza principalmente en las familias más aptas para el cruzamiento (sauces, rosas, claveles), á causa de la gran variabilidad por la cual se hacen difíciles las distinciones. En un reino donde puede efectuarse la propagación por cualquier parte del individuo, no debe maravillarnos que se manifieste también en el cruzamiento y se conserve semejante vida vigorosa y

tenaz (1). Con todo, los numerosos bastardos de las rosas son en su mayor parte poco fecundos. Los de las violetas lo son casi completamente.

Darwin ve un gran vacío en la cuestión de los híbridos. Dice que hay variedades de *verbascum* y *nicotiana*, que en parte son infecundos entre sí, y que con frecuencia, variedades cruzadas engendran descendientes infecundos; por lo cual habrá de considerarse algún día la infecundidad en su conjunto como carácter adquirido ó escogido en la selección. En la sexta edición de *El origen de las especies*, pretende demostrar que la esterilidad es una propiedad casual, no adquirida por selección; el resultado de sus trabajos sobre plantas heteróstilas es de importancia, porque demuestra que la infecundidad no es argumento de una diferencia específica, sino que depende de una diversidad de los elementos sexuales, los cuales nada tienen que ver con la diversidad de las razas. Con todo, las *causas* de la mayor ó menor fecundidad nos son completamente desconocidas. He aquí manifestada nuevamente la diferencia entre el cálculo cuantitativo y la experiencia cualitativa, entre la continuidad y la discontinuidad, entre la determinación y la contingencia, entre la deducción y la producción. En todas partes queda un algo trascendente.

Por consiguiente, ni hay que atribuir al concepto de la especie una importancia objetiva demasiado elevada, ni hay que considerarla nominalísticamente como función puramente lógica, como producto de nuestro pensamiento subjetivo. Ancho campo conviene dejar á la *evolución natural*, pero no es posible incluir toda la sistemática como pura abstracción lógica en esta obscura teoría. El múltiple

(1) Darwin, *On the origin of species*, 373. *Württemberg. Jahreshefte*, 1887, 145. *Nat. u. Offenb.*, 1887, 188; 1890, 683. Kerner de Maxilaun, *Das Pflanzenleben*, II, 1891. *Science cath.*, 1881, 856. Peschel, *Völkerkunde*, 11. Correns, *Gregor Mendels «Versuche über Pflanzenhybriden» und die Bestätigung ihrer Ergebnisse durch die neuesten Untersuchungen: Botan. Zeitung*, 1900, n.º 15. Advierte S. Agustín (*De doctr. crist.*, II, 24, 2), que cuando ocurre un suceso extraordinario, es como cuando concibe una mula.

embrollo de las diversas formas debe fundarse en una base objetiva, cuya investigación es oficio, no de la pesquisa experimental, sino de la especulación intelectiva. No puede negarse rotundamente la afinidad genealógica de muchas especies y géneros sistemáticos; pero tampoco puede ser demostrada en la extensión de la teoría evolucionista, ó sólo puede darlo como probable. De las especies que hoy día existen, apenas en algunas se notan indicios de descender una de otra. Tampoco es posible demostrar la eficacia de la teoría monofilética. Ahora bien, si la teoría polifilética, á la cual se adhirió Darwin al principio y más tarde, es la única capaz de dar razón de los hechos [1], no queda más recurso que suponer un gran número de tipos diversos é independientes. Es en verdad difícil buscar el justo medio entre Lamarck y Quatrefages; pero no hay motivo para que el fiel cristiano haya de angustiarse por ello.

No tememos la objección de Darwin de que sea inútil renunciar á muchísimas especies y poner en otros límites arbitrarios; pues sabemos desde hace mucho tiempo que la manía de deducir consecuencias es más nociva en Historia Natural que en Filosofía. Los hechos positivos nos prueban que hay efectivamente límites. A pesar de que casi todos los naturalistas han aceptado el evolucionismo como teoría, ninguno admite un árbol genealógico único, aun cuando se afirme que sólo la teoría de la descendencia resuelve el enigma de la evolución y de la serie gradual del mundo orgánico viviente [2].

49. Distinción entre planta y animal. Sensación y movimiento espontáneo.—Por último, debemos hacer

(1) Nägeli, *Abstammung*, 353, 468. Schaaffhausen, *Anthrop. Studien*, 143. Reinke, *Die Welt*, 347. Branco, *Sitzungsber.*, 679. M. Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888, 81, 94.

(2) Zittel, *Grundzüge der Paläontologie*, I, 52. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 322. Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 219. Wasmann, *Biol. Zentralbl.*, 1901, 750: «Juzgo que es una hipótesis, en verdad bien fundada, la que supone que la mayor parte de las especies sistemáticas del presente y no pocos géneros y familias, deben creerse *realmente unidos genealógicamente* entre sí y con las formas fósiles. Pero cuántas generaciones hayan sido precisas para esto, es cosa que no puede por ahora resolverse.»

mención de una *diferencia capital* en el mundo de la vida orgánica; la diferencia entre *plantas y animales.* Entre unas y otros siempre se ha reconocido una diferencia esencial, que se expresaba brevemente en estos términos: las plantas viven, los animales sienten. Este axioma denota, en efecto, el punto diferencial. La *sensación*, el *conocimiento sensitivo*, unido al misterioso instinto, es propiedad tan característica del animal, que basta por sí sola para mostrar que el tránsito de la planta al animal es imposible. En el *movimiento espontáneo*, que, aunque en grado menor, es propio aun de los animales ínfimos que crecen adheridos á las rocas, se manifiesta un procedimiento intrínseco que no tiene semejante en los movimientos mecánicos (sensitividad) de las plantas, ya sean ocasionados por un tocamiento (en la *mimosa pudica*, en la *dionoea muscipula*, en el *apcoynum androsaenifolium*, en el *solanum iasminoides*, en la *drosera*, en el trifolio acetoso, en la acacia, en el bérbero), ya por un golpe de luz (abrirse ó cerrarse la corola, por ejemplo, en el azafrán, en el tulipán; actitudes somnolientas de ciertas hojas); movimientos que sirven en su mayor parte para fines de fecundación ó de protección contra los insectos (1). Mas en el deseo del goce, en el placer y en el dolor, y principalmente en el *delectabile*, se manifiesta una cognición sensible, de la cual carece completamente la planta, que jamás necesita ir en busca de su alimento.

Verdad es que simbólicamente hablamos de un anhelo, de un suspirar de la naturaleza, ávida de lluvia y del rocío; pero á ningún poeta se le ocurrirá emplear con seriedad estas expresiones y personificar árboles y arbustos. Aun los que se aducen á veces como movimientos espontáneos de las plantas, son de naturaleza bastante incierta; todos pueden atribuirse á la influencia de la gravedad, de la luz y de la compresión. El estímulo obra de un modo mecánico y seguro. La respiración por medio del oxígeno, com-

(1) Schöler, *Kritik. d. wissensch. Erk.*, 248. *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 121.

probada hoy en todo el reino vegetal, es ciertamente una prueba de la identidad y unidad de las leyes fundamentales de la vida; pero deja intactas la diferencia de la forma y del aspecto exterior. Aunque las «plantas que comen animales» (hierba del rocío, una especie de népetas, dentarias) fuesen más numerosas y el hecho más seguro, solo serviría para comprobar una ley fundamental más extensa. Los movimientos necesarios de las fibras del plasma no presuponen la sensibilidad animal.

El animal puede no tener un cerebro distinto, puede estar privado de tubo intestinal especificado y de abertura bucal; puede tomar el alimento con cualquier parte del favorable cuerpo y digerirlo en la cavidad interna (amebe); puede ocurrir que toda su actividad se reduzca á una expansión y contracción alternativa; pero nunca le faltará la sensación; por lo menos poseerá el sentido del tacto, como lo tienen los amebes (1). La vida es aquí cosa idéntica á la sensación. El sentido del placer y del dolor es el principio regulador, aun en la ínfima naturaleza sensitiva. Realmente es difícil señalar con exactitud los límites entre la planta y el animal; tanto es ello así, que los biólogos tienen por indudable que no existe un punto riguroso de separación, sino que las formas inferiores de ambos reinos pasan sin estabilidad de la una á la otra (2). Pero esto último es una deducción debida á la dificultad del examen; no un resultado seguro de la observación. Cuando tenemos á nuestra vista organismos pequeñísimos, podemos dudar algunas veces á qué reino atribuirlos; pero no puede deducirse de esto que los dos reinos tengan un origen común. El movimiento y la sensación espontánea se consideran casi en todos los casos como caracteres del organismo animal; mientras que el movimiento aparentemente voluntario de los esporos de las algas, se explica atribuyéndolo

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 63, 77. Gutberlet, *Naturphilos.*, 214.
(2) Véase Dressel, *Belebter Stoff*, 55. Bastian, *Das Gehirn*, I, 6. *Nat. u. Offenb.*, 1889, cuad. 7-9. Kohlhofer, *Die Natur des tierischen Lebens*, 53. Ranke, loc. cit., I, 59.

al movimiento mecánico de su revestimiento ciliar ó á las fuerzas del protoplasma en la generación, que producen el efecto de un movimiento activo semejante al del animal. Cohn, Bary y otros han demostrado que aun los gérmenes de las bacterias, como los bacilos hongos de las heces y del moho, son específicamente diversos. Puesto que no se consigue transformar un bacilo en un hongo de las heces, queda demostrada la diferencia substancial en los extremos confines del reino orgánico.

El *sarcoda*, como antes se llamaba á la masa viva del cuerpo de los rizópodos, es decir, el *substractum* más simple de la vida animal, substancia informe, gelatinosa, contráctil, ofrece las mismas propiedades físicas que el protoplasma vegetal y, químicamente, es también una substancia de albúmina ó de proteína; pero, según las investigaciones más recientes, es muy probable que el protoplasma animal ó el sarcoda se aleje mucho del protoplasma vegetal en ulteriores combinaciones químicas. «Afirmando la distinción entre el protoplasma del bruto y el protoplasma de la planta, tratamos de explicar las diferencias entre la planta y el animal, diferencias que permanecen siempre características, sea en los procesos químicos, sea en la actividad vital de aquella substancia *en la cual antes que toda otra cosa aparece la vida* (protoplasma)» (Ranke). La celulosa, la clorofila y la fécula distinguen en sumo grado las células de las plantas; pero no dividen absolutamente la planta del animal. Fayod, que creyó haber encontrado la estructura verdadera de las células vegetales en las fibras huecas (espirofibrilas) del protoplasma animal, dedujo de aquí que «toda substancia orgánica resulta de espirofibrilas y está caracterizada por ellas.» La diferencia mayor es la derivada por la presencia de la celulosa como membrana celular, porque falta en el protoplasma animal, casi sin excepción. «También las materias químicas contenidas en las corrientes líquidas que impregnan el protoplasma y que algunas veces se derraman en sus espacios vacíos, son en los dos reinos esencialmente diversas».

Con todo, aunque la distinción sea difícil, el número de estos seres indeterminados disminuye de año en año, á medida que se hace posible un examen más cuidadoso. Los naturalistas más distinguidos están conformes en que, en los microrganismos como en las demás substancias vivientes, hay distintos géneros y especies, que se diferencian por propiedades constantes morfológicas y biológicas. De manera semejante se expresa Quatrefages á propósito de los «protistos» de Häckel, de las primeras substancias vivientes que deberían formar el nexo de unión entre las móneras vegetales y las animales. Las incertidumbres van desapareciendo á medida que se adelanta en las investigaciones y se perfeccionan los instrumentos. No es, pues, razonable en sí ni en el método el querer establecer la relación entre los dos reinos fundándose en la incertidumbre actual de sus confines. En todas partes prevalece el principio de que los grados superiores de una clase permiten reconocer mejor las notas características.

Muy dudoso es que la diferencia de las células, provistas ó no de una película formada de celulosa, pero horadada, constituya el fundamento material de la diferencia entre el organismo animal y el vegetal; pero puede llamarse *planta* aquella unión de partes en la cual el concepto de la unidad se halla expresado sólo formalmente, es decir, por yuxtaposición de las células en una forma determinada, y *animal* aquella reunión de células en la cual el concepto de la unidad adquiere una expresión material (mediante el sistema nervioso) (1).

En la *forma* de la planta domina el principio de homogeneidad y coordenación de los organismos elementales, mientras que en la del animal domina el principio de la diferencia y de la subordinación. La planta se desarrolla hacia lo exterior, y con las hojas y las flores, busca el paso al aire y á la luz; el animal, por lo contrario, ciérrase exte-

(1) Michelis, *Gesamtergebnis des Naturerkennens*, 1886, 98. Ranke, *Der Mensch*, 1, 68. Gutberlet, *Naturphilos.*, 223. Gander, *Die Zelle und ihr Leben: Nat. u. Offenb.*, 1896, 350; *Pflanze und Tier: ibid.*, 1897, 25.

riormente por la piel, el pelo, las escamas, la corazas, y se desarrolla hacia adentro, donde se desenvuelven los órganos y sus funciones vitales.

El *germen* de la planta depende esencialmente en su desarrollo de condiciones exteriores, sin las cuales puede conservar su fuerza germinadora durante miles de años; el germen animal perece cuando se interrumpe su actividad durante algún tiempo. La planta necesita alimento inorgánico; el animal, orgánico. En aquélla, el desarrollo se efectúa de célula en célula, según las leyes de la Física y de la Química; en éste, dichos agentes sufren una modificación esencial bajo la influencia del principio directivo. Por consiguiente, tanto el origen como el desarrollo son diferentes en absoluto. Los dos reinos conservan siempre su diferencia característica. El «reino de los protistos» no existe más que en la fantasía.

Cuando, pues, pretendemos pasar desde la planta, que no siente, al animal sensitivo, nos hallamos ante un abismo sin fondo. Es necesario recurrir á una *nueva potencia*, á una facultad específicamente diversa; hay que pasar á un campo esencialmente distinto. La naturaleza no puede dar tal paso por sí misma. Podría evocarse aquí el aforismo antes mencionado: la naturaleza no da saltos. Pero, con principios generales, ó se prueba demasiado, ó se prueba poco. Respecto á esto, hemos alegado ya los juicios contradictorios de los naturalistas. «Los grandes saltos son muy frecuentes, como lo prueban claramente las metamorfosis de las plantas», dicen los defensores de la variación á saltos. Sí; pero ninguno de estos grandes saltos nos permiten traspasar el abismo. Estos pertenecen al orden regular de la naturaleza, la cual conduce siempre al mismo fin, cuando las circunstancias no son desfavorables, y además no traspasan el estrecho círculo de la especie. La naturaleza, pues, no ha dado por sí este gran salto; ni las condiciones de la organización, ni la materia con sus fuerzas activas siempre iguales podrían llevarnos á tal resultado.

Los *fenómenos psíquicos* se burlan de las leyes de la Física y de la Química, á pesar de la Psicofísica, la cual debe ser la ciencia de los movimientos y de las relaciones de equilibrio del alma dependientes del cerebro; pues también la Psicofísica debe «aceptar la conciencia como un algo ya dado [1]». Las leyes físicas no son aplicables á los fenómenos psíquicos; la ley misma de la conservación de la energía niega aquí su servicio. Las diferencias cuantitativas, por grandes que sean, no pueden cambiarse en cualitativas, ni aun en las que se manifiestan en las ínfimas funciones psíquicas. El órgano psíquico del animal más imperfecto, cuya actividad sensitiva se limita á la sensación del placer y del dolor, puede ser observado en sus movimientos y en la asimilación y desasimilación; pero el examen más atento y minucioso de estos fenómenos no nos da luz alguna sobre el procedimiento anímico de la sensación, la cual no se hace por cierto comprensible con decir de ella que es un «movimiento complicadísimo.» La substancia de los fenómenos ha de explicarse, no sólo física, sino también psíquicamente. Es imposible reducir la sensación y la volición al puro proceso mecánico de los átomos, absolutamente diferente, inmensamente diverso [2].

En este punto, la *filosofía moderna* no ha logrado más que el antiguo atomismo y el estoicismo, á los cuales ya los antiguos opusieron la imposibilidad de que la unión de cuerpos engendre la vida, que lo irracional produzca lo racional. Locke opina que la causa es movimiento, y el efecto sensación; que la causa es mecánica, y el efecto, sensible; pero se ve obligado á confesar que en nuestra idea falta el término medio para esa transformación. Bastian afirma que los movimientos moleculares de los filamen-

(1) Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 122.

(2) Liebmann, *Analysis*, 255. Kleutgen. *Philos. d. Vorz.*, II, 297. Ulrici, *Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen* [2], 1974; *Gott und die Natur*, 290, 645. Pesch, *Welträtsel*, I, 288. *Institutiones philosophiae naturalis*, I [2], 1897, 215. Gutberlet, *Der Mensche*, 293. Bunge, *Vitalismus und Mechanismus*, 1886. Wundt, *Grundz. d. physiol. Psychol.*, I [4], 27; II, 266, 302, 560, 694. Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk.*, 275, 318, 341, 382.

tos nerviosos «dan origen, de una manera inexplicable, á un estado que llamamos sensación». Riehl cree que la conciencia es excitada por las necesidades de los seres vivientes. Häckel dice que entenderíamos perfectamente estas actividades del alma que dependen de los movimientos de los plastídulos, «si estuviéramos en condiciones de resolverlas en la mecánica de los átomos!» Las formas psíquicas se oponen á las fisiológicas, como si formaran un reino independiente.

Los fenómenos psíquicos no pueden explicarse, pues, por medio de las fuerzas químicas, como tampoco pueden reducirse á calor ó á movimiento eléctrico. Unicamente un examen superficial podrá llamarlos secreciones del cerebro, semejantes á la secreción de los riñones, porque aquí el efecto es físico, y allí es suprasensible. Cierto es que tampoco alcanzamos á comprender la esencia de la gravitación, ni la de la atracción eléctrica, ni la de la afinidad química; pero estas fuerzas obran siempre en el mismo círculo. Atomos y fenómenos psicológicos son dos cosas irreconciliables. Siempre será, pues, imposible derivar de «simples excitaciones nerviosas» ó de la «energía nerviosa» los hechos complejos de la percepción sensible y de la conciencia. Los fenómenos compuestos sólo pueden explicarse por medio de hechos elementales del mismo orden. Como tales, no podemos ni medirlos ni contarlos. Hasta ahora no se ha logrado levantar ni una punta del velo que oculta el hecho misterioso de la conciencia y de las fuerzas cognoscitivas del alma. La proposición por la cual se expresa que «la conciencia ha de concebirse como una propiedad particular de la energía nerviosa, es decir, de la que reside en el órgano central», no es una demostración. Pero esto no excluye la existencia de un nexo causal entre los hechos fisiológicos y los psíquicos (1).

50. Límites superiores del conocimiento de la naturaleza.—Nos hallamos aquí en presencia de los *límites superiores de la cognición natural.* En el cerebro sólo en-

(1) Wasmann, *Biol. Zentralbl.*, 1901, 23.

contramos movimientó de partículas materiales. Pero en todas partes el movimiento no puede producir más que movimiento. La causa mecánica se traslada al efecto ó lo substituye, más no puede producir ni sensación ni movimiento. Es y será siempre absolutamente imposible á la ciencia exacta explicar por qué á cierto número de átomos de carbono, de hidrógeno, de nitrógeno y de oxígeno no deba serles indiferente moverse ó hallarse de un modo mejor que de otro. De ninguna manera se concibe que de su acción recíproca pueda resultar la sensación [1]. Por esta razón, el mismo Darwin se ve precisado á decir: «Inquirir de qué modo se desarrollaron al principio las facultades sensitivas en los organismos ínfimos, es cosa tan vana como el inquirir de dónde procede la vida. Problemas son estos que están reservados á un porvenir lejano, si es que algún día pueden ser resueltos por el hombre». Luego aquí también, la ciencia natural exacta se ve obligada á confesar su *ignoramus et ignorabimus*, pues se empeña en no admitir nada «sobrenatural, nada inmaterial»; no conoce el milagro, ni el concepto de omnipotencia [2]. Bastián observa á este propósito que la hipótesis de un «abismo metafísico» entre lo subjetivo y lo objetivo, no debe inducirnos en manera alguna á considerarnos impotentes intelectualmente! Por eso el libro de Darwin ha sido aclamado como una solución, pues ha conseguido eliminar el *asylum ignorantiae* del milagro de la Creación [3].

51. Dinamismo psíquico.—Al discutir el origen de la vida, juzgamos ya la tentativa que, para evitar las dificultades, ha hecho el nuevo dinamismo físico al suponer animada toda la naturaleza [4]. También Leibniz deseaba una fórmula matemática para el alma, é igualmente la ha

(1) Dubois-Reymond, *Welträtsel*, 29. Huber, *Darwinismus*, 60. Tyndall en Zacharias, *Ueb. gel. u. ungel. Probl. d. Naturf.*, 51, 68. Wundt, *Physiol. Psychol.*, II, 305. Pesch, *Instit. philos. psychologicae*, I, 1897, 175.

(2) Baer, *Studien*, 422.

(3) Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des* 19. *Jahrhunderts*, 1899, 333.

(4) Véase también Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, II, 1887, 2, 181.

buscado Häckel en vano. Cuando se afirma que la vida en el hombre ó en el animal, no empieza como algo esencialmente nuevo, sino que los elementos de que consta existen en las plantas y en los minerales, aunque en forma mucho más sencilla, no se hace más que expresar una generalización de los fenómenos físicos. (Nägeli, Noiré). Pero la reacción del cuerpo inorgánico es algo completamente distinta de la sensación de los animales; mientras la afinidad química obra por modo mecánico y puede medirse, la vida psíquica no puede sujetarse al cálculo. Admitiendo que en lo inorgánico no existen las disposiciones requeridas, sino sólo los materiales de los cuales, en los grados superiores, se componen las disposiciones apropiadas á los órganos de la cognición, se concede también que en el organismo aparecen nuevas disposiciones y en el animal un nuevo grado de las mismas.

He aquí por qué un partidario del darwinismo, que considera esta teoría como una manifestación científica de «primer orden», confiesa que, no obstante esto, todavía no se ha pronunciado la última palabra acerca del conocimiento natural, ni mucho menos se ha dado la solución verdadera del problema del universo, y que la luz del darwinismo no penetra hasta el fondo del misterio en los problemas de la vida y de la conciencia, ni descubre el velo de las supremas causas creadoras. Así, el darwinismo, que es el que más ha contribuído á destruir la fe en el milagro, resulta en sí mismo el prodigio más grande é inexplicable [1].

52. La Teología y el Darwinismo.—También á la luz de la Teología, especialmente en Francia y en Inglaterra, ha empezado á considerarse en sentido más favorable la teoría darwinista, afirmando que, una vez demostrada, la fe no prohibiría aceptarla, pues tal teoría no implica un cambio en el dogma [2]. Otros, sobre todo muchos teólogos protestantes, de criterio más libre, proce-

(1) Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk.*, 579. Fleischmann, *Die Deszendenztheorie*, 1901.

(2) Haffner, *Katholik*, I, 1873, 23. Heinrich, *Dogm. Theol.*, V, 275. Pal-

den de otra manera y reconocen, con Darwin, cuyas consideraciones finales tienen mucha semejanza con las de Copérnico, una idea más perfecta de la eternidad y de la omnipotencia de Dios en la teoría de la evolución que no en la teoría ordinaria de la Creación. Nada más grandioso, dicen, nada más sublime, nada más divino que esta sencillez del principio y esta riqueza inagotable de las consecuencias. A la luz de la Filosofía, el sistema de las creaciones múltiples aparece como una idea pueril en frente del sistema evolutivo; sólo pueblos ó individuos en el estado de infancia pueden imaginarse una causa especial detrás de todo fenómeno particular (1). De manera semejante se han expresado algunos sensatos naturalistas católicos y protestantes (2). Creen éstos que el mejor medio para convencer á nuestros adversarios de que el transformismo nada tiene de incompatible con la fe, consiste en enseñarlo, y que sólo el darwinismo mal interpretado es enemigo del cristianismo. El darwinismo, ó mejor dicho, el evolucionis-

---

mieri, *De Deo creante*, 220. Corluy, *La Controverse*, 1885, 78. Broglie, *Ann. de phil. chrét.*, I, 1887, 343. Véase Peschel, *Völkerkunde*, 19. Hertling, *Grenzen*, 56; *Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, 1899, 67. Hontheim, *Instit. Theod.*, 436: *valde probabilis*. Gutberlet, Knauer, Hummelauer, Schültz, Hettinger, Guibert, etc.

(1) Girodon, *Exposé de la doctrine cath.*, II, 1884, 230. *La Controverse*, 1886, 309. Le Roy, *L'Évolution des espèces*, 1887. *Polybiblion*, 1876, 1885, 1887, Nov. Farges, *La vie et l'évolution des espèces*, 1888. Loisy, *La question biblique et l'inspiration des écritures: L'Enseignement biblique*, 1892, n.º 12. Sobre esto véase *Univ. cath.*, 1893, 588. Régnon, *Métaphysique des causes*, 1888. Zahm, *Evolution u. Dogma*, 1896. *Évolution et Téléologie: Compte rendu du Congrès du Frib.*, IX, 1898, 166. Blanc, *Le Transformisme et les controverses récentes: L'Univ. cath.*, II, 1900, 222. Por los protestantes, Ulrici. *Gott u. d. Nat.*, 718. Steude, *Christentum und Naturwissenschaft*, 1895, 109. Schmid, *Die Darwinischen Theorien*, 1876. Por otra parte, Zöcker, Wolff, etc.

(2) Secchi, *Grandezza del creato*. *Nat. u. Offenb.*, 1871, 413; 1883, 312; 1887, 228; 1901, 6. Wasmann, *Biol. Zentralbl.*, 1901. Gaudry, *Les enchaînements du monde animal dans les temps géol.*, 1883-1890. *Science cath.*, 1888, 120; 1890, 537. *Université cath.*, II, 1889, 149, 456; I, 1890, 276; I, 1899, 92. *Ann. de phil chrét.*, 1897/1898, Dic., Enero; 1901, Enero. Fogazzaro, *voluzionismoe cattolicismo*, 1900. Mivart, *Nineteenth Century*, 1885; *On Truth*, 1889. Gutberlet, *Der Mensch*, 2, 80, 125; *Der Monismus*, 108. Braun u. Zacharias, *Ueb. gel. u. ungel. Probl. d. Naturf.*, 62. Pfaff, *Schöpfungsgesch.*, 749. Wigand, *Darwinismus*, I, 379. Baer, etc. Rocholl, *Philos. d. Gesch*, 20. Le Contes, *Evolution: Its nature, its evidences and its relation to religious thought*, 1892.

mo, puesto que aquél en su sentido estricto se considera insuficiente, no excluye una causa primera ni la actividad de Dios; por lo contrario, la exige imperiosamente.

Ciertamente, soy yo menos optimista; creo haber demostrado que el evolucionismo está aún muy lejos de poseer la firmeza que ha adquirido la teoría del movimiento de la Tierra alrededor del Sol. Darwin mismo ha demostrado en sus cartas, que esta teoría puede conducir fácilmente al pleno positivismo y al agnosticismo (1). Cuando en la sexta edición de su *Origen de las especies*, apela á la idea sublime de la divinidad, diciendo que creó algunas pero pocas formas primitivas capaces de evolucionar, lo hace solamente para evitar las objeciones. Más adelante hablaremos de las consecuencias que de esta teoría se deducen en el terreno de la psicología y de la ética. El libro de Leroy fué censurado especialmente por haber extendido la aplicación del evolucionismo al hombre (2). Pero no hay que ser de espíritu apocado, porque ninguna teoría evolucionista puede prescindir de la causa primera. El imperecedero recuerdo de las vicisitudes del sistema copernicano puede servirnos para tener la precaución de no confundir la cosa con la demostración.

Recientemente se ha insistido en este hecho para profetizar á la Iglesia una situación semejante á aquella por la cual pasó entonces, si continúa mostrándose resueltamente adversa al sistema de la evolución y lo rehuye en absoluto: Wasmann, se dice, ha dado á su debido tiempo el grito de alarma (3). Mas, de lo que precede, resulta ser

---

(1) *Leben Darwins*, I, 281; II, 176. M. Müller, *Das Denken*, 95, defiende á Darwin de la acusación de incredulidad. El agnosticismo, del cual se declara partidario, tiene para él el significado de una confesión de la ignorancia en el verdadero sentido de la palabra, la única posición cristiana que el alma humana puede tomar enfrente de lo incógnito y de lo incognoscible. Igualmente, Romanes, *Darwin*, 477 y sigs. Mas véase Häckel, *Welträtsel*, 322, 335, que menciona á Romanes, pero calla que Romanes murió cristiano creyente. Véanse las obras de G. G. Romanes, *Thouths on religion*.

(2) *Ann. de phil. chrét.*, I, 1898, 418. *Civiltà catt.*, 1896.

(3) Sscherich, *Ein Jesuitenpater als Anhänger der Abstammungslehre: Allgem. Zeitung.*, 1902, cuad. 136.

falso el que la Iglesia se haya mostrado enteramente hostil á la teoría de la evolución, y falso asimismo que los partidos clericales hagan esfuerzos desesperados para ocultar al pueblo esta teoría que les parece incómoda, ó para presentarla como una patraña, alejando así de la escuela una instrucción tan profunda y tan conforme con las modernas ciencias naturales. Los escritos de Wasmann han tenido gran difusión precisamente entre estas personas, aunque ya en 1899 escribió: «La teoría misma de la evolución... puede aceptarse ó rechazarse no teniendo á la vista más que las demostraciones de los hechos favorables ó desfavorables á ella, independientemente de la filosofía monista ó teísta, naturalista ó espiritualista, ó de otra cualquiera. Un teísta puede hallar aceptable *a priori* la teoría de la evolución gradual, lo mismo que un monista. La cuestión de una evolución de las especies acerca de si se ha verificado y hasta qué punto, es cosa que ha de decidirse *a posteriori* (1).» Si hoy Wasmann, siguiendo este último camino, se ha acercado más al evolucionismo (2), se halla de acuerdo con sus principios y con los principios del teísmo en general; tanto más cuanto defiende vigorosamente las «fuerzas sobrenaturales» y protesta contra de la «violencia dogmática», por la cual se pretende imponerle la teoría de la descendencia en toda su amplitud y con todas sus supuestas consecuencias y postulados. Cierto es que se le ha tachado de inconsecuencia, porque, dicen, la «demostración» en favor de la evolución del hombre no cede en probabilidad á la demostración de Wasmann; así, pues, como aquí no se da una demostración en sentido matemático, sino una «demostración de probabilidad», así también, para el «problema de los problemas», esto es, para el origen del hombre, no se debería exigir más. Si además consideramos que la teoría mecánica pura se tiene en general por insuficiente, y recordamos la necesidad que hay de admitir causas internas,

(1) «Zoologica», *Stuttgart*, 1899, cuad. 56, 81.
(2) *Biolog. Zentralbl.*, 1901, n.os 22-23. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1903, 29, 149, 544.

comprenderemos por qué la Iglesia no halla motivo para temer por la doctrina de la creación, pero sí para precaverse contra los semisabios que transforman la «verosimilitud» de la ciencia en «certeza matemática» y sacrifican al materialismo las «leyes internas de formación», para no permitir que se eleve ningún pensamiento hacia un Creador y desnaturalizar antropomórficamente la idea de la Creación.

53. Tercer estadio del argumento cosmológico.— Sin una causa superior no puede explicarse el tránsito de la planta al animal. Por esto, la *primera causa* se nos manifiesta, no sólo como viviente, sino como *espiritual*, pues debe ser más perfecta que los animales dotados de conocimiento. En estos múltiples fenómenos psíquicos se prueba de nuevo que la vida absoluta reside en Dios. Si quisiéramos unir esta conclusión con las anteriores, podríamos designarla como el tercer período del argumento cosmológico, el cual aventaja en mucho á la idea y alcance ordinario de esta demostración.

FIN DEL TOMO PRIMERO

NIHIL OBSTAT

El Censor,
JUAN B.ª CODINA

Barcelona, 27 de Marzo de 1912.

Imprímase:

El Vicario General,
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría,
Lic. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Scrio. Canc.

ÍNDICE

CAPÍTULO III

RELIGIÓN É HISTORIA

CAPÍTULO IV

LA RELIGIÓN Y EL HOMBRE

CAPÍTULO V

TRADICIONALISMO Y ONTOLOGISMO

PÁG.

CAPÍTULO VI

PRINCIPIO Y FIN

CAPÍTULO VII

LA VIDA

PAG.

CAPÍTULO VIII

PLANTAS Y ANIMALES